محمد الشرفي

الإسلام و الحرية

سوء التفاهم التاريخي





الإسلام والحرية

الإسلام والحرية

سوء التفاهم التاريخي

Islam et Liberté,
le malentendu historique

تأليف محمد الشرفي





* اسم الكتاب: الإسلام والحرية: سوء التفاهم التاريخي
* تأليف: محمد الشرفي
* طبعة جديدة منقحة: ٢٠٠٨
* موافقة وزارة الإعلام رقم: ٩٥٦٧٧
* الإخراج الفني: بترا للنشر والتوزيع
* الناشر: **دار بترا للنشر والتوزيع**
www.darpetra.com
petra@darpetra.com
سوريا. دمشق
هاتف: 011 6616947
جوال: 0944 507106
ص. ب 10250
رابطة العقلانيين العرب
arabrationalists@yahoo.fr
بالتعاون مع:
دار الجنوب للنشر ـ تونس
* التوزيع: **دار بترا للنشر والتوزيع**

المحتويات

مقدمة

هيّأت الأزمة الثقافية والحيرة الإيديولوجية التي شهدناها، في السنوات القليلة الماضية، في مواضع كثيرة من العالم مناخاً مناسباً لتصاعد التطرّف بأشكاله العديدة وصيغه المتنوّعة، ومنها التعصّب الديني.

غير أن حجم ضحايا التعصب الديني لم يبلغ في أي موضع من العالم ما بلغه في العالم الإسلامي[1]، كما تشهد على ذلك الوقائع في مصر، وفي كل من أفغانستان والجزائر على وجه الخصوص. فلا بد والحالة هذه أن تكون هناك أسباب خاصة وراء ظاهرة تنامي التعصّب الديني في البلدان الإسلامية. وفي هذا الصدد، عادة ما يتم اللجوء، قصد تفسير هذا التعصّب، إلى العوامل الاقتصادية والارتكاز إلى الدوافع الاجتماعية وما يتّصل بها كالفقر والفاقة والبطالة والأزمة السكنيّة ونزوح الأرياف الزاحفة على المدن، ومظاهر الفساد كالرشاوى أينما كانت وحيثما وُجِدت، والأنظمة السياسية والحرّيات العامة وغير ذلك...

ولئن كنّا لا نهمل هذه الأسباب باعتبارها مصادر مشروعة للغضب وأسباباً منطقيّة للنقمة في عدد لا يستهان به من البلدان، فإنّ الأصولية الدينية ظاهرة منتشرة في العالم الإسلامي بما في ذلك بلدان الخليج، حيث يتمتع الأهالي بمستوى من العيش مرتفع جدا ولا يعاني من الفقر والاستغلال، المُشطّ أحيانا، إلا أفراد الجاليات الأجنبية التي تنضوي تحت تسمية «العمالة الأجنبية». أما في البلدان غير النفطية حيث تمثّل العوامل الاقتصادية والاجتماعية تفسيراً ممكناً للغضب الشعبي، فإن سؤالاً يطرح نفسه بنفسه: تثار هذه الأسباب لذاتها في جميع البلدان الأخرى، ويجري البحث، هناك، في إيجاد الحلول الناجعة لها والاتجاه نحو السُّبل المناسبة، فيتشكل الرأي في حركات، ويتبلور في منظّمات وجمعيات، تناضل كلها لأجل

١- وضِع هذا الكتاب بالفرنسية سنة ١٩٩٧. وجاءت أحداث نيويورك وواشنطن في ١١ أيلول-سبتمبر ٢٠٠١ لتؤكّد أهمّية العنف الذي يمارس باسم الإسلام. لكنّها أحداث خارجة عن اهتمامات هذا الكتاب الذي يبحث أساساً إشكاليّة تطوير الفكر الدّيني وتحديث المجتمع الإسلامي.

المطالبة بتوفير السكن لفاقديه، أو برفع الأجور أو بالمزيد من الحرية. فلِمَ تُغلّف في هذه الحال تلك المطالب المختلفة بالمناداة الوهميّة بالرجوع إلى دولة إسلامية، تُحل فيها جميع المشاكل بصورة عجائبية وبعصا سحريّة حَالَما يتحقق تطبيق الشريعة الإسلامية؟ أيكون الجواب عندها من منظور ثقافي؟

يدور الحديث عادة عن «خصوصيات الدين الإسلامي»، أو عن «مميّزات الحضارة العربية الإسلامية» التي ينبغي إيلاؤها ما تستحقه من الاعتبار والتقدير. وتلك مقولات صحيحة في ذاتها، لأنها دالّة على واجب احترام القناعات الدينية والخصوصيات الثقافية، ولكنها لا تبرّر العودة إلى القصاص البدني، ولا الإبقاء على اضطهاد المرأة، أو إعادة بناء دولة ثيوقراطيّة.

فمما لا جدال فيه أنّ جميع الحضارات وجل التصورات الدينية في تطوّر. وليس لنا أن ننسى أنّ بقايا الحضارة الإغريقيّة/الرومانية لا تكاد تظهر اليوم في تنظيمات الدول ولا في طُرُق عيش المواطنين في أوروبا أو أمريكا، وأن الفكر المسيحي الحالي لا يماثل في شيء الأفكارَ التي كانت سائدة في عهود الحروب الصليبية، أو في عصور محاكمِ التفتيش، أو عند محاكمة غاليلي. إذ تخلصت الكنيسة منذ مجمع الفاتيكان الثاني (١٩٦٢-١٩٦٥) من آثار القرون الوسطى، وتخلّت عما سمّي بالإصلاح المضاد. بل إنها فتحت أبوابها على مصراعيها أمام التطور، مما مكّنها من قطع شوط لا يُستهان به في طريق التقدم الذي كانت شرعت فيه منذ قرن تقريباً. وذلك على الرغم مما تتّخذه بين الفينة والأخرى من مواقف تجعلها عرضةً للمنازعة. وحتى في إسرائيل، حيث انبنت الدولة على أساس ديني، فإن الشريعة الموسوية لم تعد ــ مع تحرّر المرأة ــ معتمَدة بكليتها.

وعلى هذا النحو، أصبح التحريم المسيحي للطلاق أو تعدد الزوجات وفق الشريعة الموسوية[1] في عداد الماضي الغابر. بل إنّ تلاشيهما لا يثير اليوم أية

١- في سنة ١٨٠٧ دعا نابليون إلى اجتماع لمجلس الأحبار واستحصل منه على الموافقة على منع تعدّد الزوجات (الذي كان جرى التخلي عنه عملياً منذ قرون)، وعلى الإقرار بأسبقية وعلوية الزواج والطلاق على النحو الذي ينصّ عليه القانون، الذي سنّته الدولة بالنسبة إلى الزواج والطلاق في الشريعة الموسوية.

حسرة لدى الغالبية الساحقة من المتديّنين في تيْنك الديانتيْن. ذلك أنّ ما طرأ من تجديد قد تم دمجه وتمثّله في الفكر الجماعي المسيحي أو اليهودي، إلى درجة أننا لا نعثر على تيّار شعبي، أوروبّيا كان أو إسرائيليا، يطالب بالرجوع إلى تلك القوانين السالفة والتشريعات القديمة باسم الهوية أو الأصالة، أو أي تصوّر آخر من التصورات المؤدّية إلى الجمود والركود. وحتى وجود الطوائف، أو التوجّهات التعصّبية هنا وهناك، لا يشكك في صحة تلك التجديدات، ذلك لأن تلك المجموعات لم تتجاوز عتبة كونها أقليات لا يعتدّ بها، وبالتالي فلا تأثير لها يذكر على التصورات الغالبة في الديانتيْن اليهودية أو المسيحية.

وليس ثمة ما يدعو إلى الاندهاش عجباً من هذا التحوّل، الذي شمل هاتيْن الديانتيْن، مقارنةً بما كانتا عليه في القرون الخوالي، فسُنّة الحياة إنما هي التطور الدائم. وليس فهم التصورات الدينية بمنأى عن ذلك، وليس الإسلام أقل أهليّة ولا أعسر استعدادا للتطوّر من المسيحية أو اليهودية. غير أنه لئن شهد الأوروبيّون — في خضم من الآلام والمدّ والجزر أحيانا كثيرة — تحوّلات عميقة، شملت خلال القرون الأخيرة ميادين التكنولوجيا والاقتصاد والثقافة والسياسة، فإن الشعوب الإسلامية سجّلت — على العكس من ذلك — تأخراً كبيراً. ولكن هذا التأخر ليس حكماً باتّاً ولا مصيراً أبديّاً، بل إنّ تداركه أمر في متناولنا. فقد زالت منذ زمن العقوبات الجسدية في جل البلدان الإسلامية: ففي تونس، مثلا، توقّف العمل منذ قرون عديدة بتلك القواعد الفقهية القاضية بقطع يد السارق، أو برجم الزاني والزانية. ثم إنّ النظام البنكي، باعتباره عامل إنماء، يسير رغم تحريم القرض بفائدة سيراً طبيعياً في أغلب البلدان الإسلامية، وخاصّة إذا ما توفّرت فيه شروط حسن التنظيم وسلامة التسيير ونظافة التصرّف. وأمّا المرأة المسلمة فقد تخلّصت وانفلتت من أغلالها الثلاثة: فهي لم تعد حبيسة بيتها ورهينة جدرانه، وكسّرت القيود غير المرئيّة للجهل، ومزّقت حجابها فأصبحت، بذلك، مواطنة بحق.

والواقع أنّ هذه التطورات المختلفة لم تتحقق دونما صعوبات ودونما خصومات، سادها الانفعال والحدة أحيانا؛ من ذلك أنّ الرّق، وهو مثال آخر يجدر بنا ذكره في هذا الصدد، عندما جرى إلغاؤه في تونس بين ١٨٤٢ و١٨٤٦، قد

أثار، وقتئذ، ثائرة البعض من أقطاب رجال الدين «الزّمّيتين»، وهم أصوليّو عهدهم، معتبرين ذلك خيانة للإسلام، تعلّتهم في ذلك أنّ القرآن يسمح بالرق، وبالتالي لا حق لأحد أن يحرّم ما أحله الله. بل الأنكى من ذلك أنهم اتهموا ـ وهم إرهاصات بعض من طوائف الأصولية اليوم ـ الدّاعين إلى إلغاء الرق بأنهم يفعلون ذلك رغبة في «إرضاء الغرب». ولم يبق المصلحون مكتوفي الأيدي بل صمدوا ودافعوا عن أنفسهم بشجاعة وبسالة[1]، حتى أننا عندما نطالع الفصول التي حرّرها بيرم الخامس، وهو أحد مفكري منتصف القرن التاسع عشر بتونس، لا نخالها إلا من صياغة ديموقراطيّ يعاصرنا ويعايشنا في أيّامنا هذه. لقد برهنوا على أنّ تحرير الرق أنسب إلى روح الدين الحنيف من الإبقاء على العبوديّة، وأنه يجعل «الأسياد» في مأمن من المآثم والمعاصي الناجمة عن سوء معاملة المستعبَدين.

وقد اعتمد، فيما بعد، كل من قاسم أمين في مصر وعبد العزيز الثعالبي في تونس المنهج البرهاني نفسه المُتأسّس على روح الدين، وذلك في دعوتهما إلى تعليم البنات وإلى السفور وإزالة حجاب المرأة.

إنّ ما أوردناه من أمثلة لقليل من كثير، وإن هذا التطور لم يكن ليقع لولا تضافر عوامل عديدة متعددة؛ فهناك، من جهة، كوكبة نيّرةٌ من المفكرين الطليعيين والمصلحين الصادقين، الذين مثّلت أفكارهم مصدر إلهام للدولة في أعمالها وقراراتها، حيثما قامت تلك الدولة بدور الدافع للأحداث والمحرّك للتغيير. وهناك، من جهة ثانية، غالبية المجتمع الساحقة، التي سايرت ما كانت الدولة تتّخذه من قرارات وإجراءات دونما عناد أو معارضة؛ إذ كانت تلك الغالبية تتكون من الريف الأمّي الذي لم يُعرف قط بالتديّن المتعصّب أو بالمغالاة في اتّباع التعاليم الفقهية: فالمرأة البدويّة المسلمة، على سبيل الذكر، لم تحمل قطّ الحجاب.

وقد انحصرت مقاومة التجديد في أروقة الجامعات الدينية، كالزيتونة بتونس أو الأزهر بمصر. وكانت تلك المقاومة ضئيلة التأثير سواء على الرأي العام أو على سير دواليب الدولة.

١- راجع محمد بيرم، **البيليوغرافيا التحليلية**: منصف بن عبد الجليل وكمال عمران، تونس، بيت الحكمة، ١٩٨٩، ص ٢٨٩.

ونحن حين نستعرض هذه التغيّرات الهائلة، نجد أنفسنا محمولين على القول إنّ الشعوب الإسلامية قد حققت تحولّها، وأنها غادرت بالفعل القرون الوسطى لتلتحق التحاقاً بالحداثة، وأنها عرفت كيف تتكيّف والأزمنة الجديدة مع بقائها مخلصة وفيّة لدينها.

غير أنّ ما ذكرناه سابقا من أحداث عنف وأفعال تخريب لدليل قاطع على هشاشة هذه التغيّرات. ويعود السبب في ذلك إلى أنّ الهياكل السياسية، والأنظمة القانونية، والبرامج الاقتصادية، والبنى الاجتماعية قد حققت تطوّراً كبيراً، في حين أنّ كلاً من أنساق المرجعيّات الثقافية والخطاب السياسي قد بقي في المؤخّرة.

ولقد جرى في مجموع العالم الإسلامي إقرار تعميم التعليم كخيار سياسي. وهو قرار إيجابي محمود، خاصّة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أنّ هذا الخيار جاء موازيا لغيره من إجراءات التحديث والإنماء ورافداً لها.

غير إننا نسجّل بأسف أنّ العناية، في هذا الميدان بالذات، غالباً ما كانت مقتصرة على الكمّ. إذ لم تخضع التربية من حيث محتواها ومناهجها للتأمل المتبصّر والحوار الجادّ، بل اقتصر الأمر على إضافة مواد علمية ولغات أجنبية إلى برامج المدارس التقليدية التي كانت تدرّس الإسلام لا باعتباره ديناً فقط بل تقدّمه أيضا، وفي ذات الآن، على أنه هويّةٌ ونظام قانوني وسياسي. والحال أنّ «الأمّة» (Nation)، من حيث هي مفهوم حديث العهد، ليست «الأمّة» التي ينحصر معناها بـ«جماعة المسلمين» في الجزيرة العربية أيّام النبي، وأن النظام السياسي الجديد والمؤسَّس نظريّا على السيادة الشعبية، لا علاقة له بتاتا بالخلافة. وبالتالي فالنظام القانوني الجديد لا اتّصال له بالفقه الإسلامي، لا من حيث الأصول والمنابع ولا من حيث المحتوى والمضمون. فالقانون الجديد يجري سَنُّه عن طريق البرلمان النابع، نظريّا، من صناديق الاقتراع ونتائج الانتخاب العام، في حين أنّ الفقه من عمل الفقهاء. والقانون الجنائي الجديد تم تصوّره لغاية إعادة تأهيل المنحرف أو، على الأقل، عزله وإبعاده عن إيذاء غيره. في حين أنّ القانون الجنائي الوارد في الفقه قام، كسائر القوانين الجنائية القديمة، على القصاص والعقاب البدني، وهي عقوبات غايتها الإيلام، مثل الرجم بالحجارة. ولكن تلك الاستحداثات بقيت بمنأى

عن الرأي العام، إذ لم تُفسَّر قط تفسيرا يبيّن أسبابها، ويحلل دوافعها، ويشرح مبرّراتها، ويعمّق أبعادها، ويجعل الرأي العام مقتنعا بمشروعيتها.

لذلك ازدادت الهوّة اتّساعا من سنة إلى أخرى بين نظامين: نظام موروث عن الأجداد قد اكتسى صفة القُدسية وأُحيط بهالة من الكمال والمثاليّة وعملت المدرسة على نشره، ونظام جديد يبدو وكأنه كيان غريب عنّا غربة متزايدة المدى، أو هو مستورد مخالف للدين. وهكذا كانت المجتمعات تعاني خللاً خطيراً وتمزّقاً موجعاً، فإذا هي أقرب ما تكون إلى مرض الفصام، لأنها لا تريد التضحية لا بالإسلام ولا بالحداثة. وعلى قدر تعلّقها بالإسلام من حيث هو دين، كان تعلّقها بهياكل الدولة الحديثة، وهي تطالب عن جدارة بأن تكون تلك الهياكل ديموقراطية بحق وممثّلة بحق. وفي الوقت نفسه فهي تحسّ إحساساً غامضاً بالتناقض وعدم التوافق بين الإسلام والحداثة. إنّ اختلال عمل النسق الإسلامي الحديث من شأنه أن يجعل الوضع الراهن هشّا غير ثابت الأركان.

الحداثة المترددة

عاش العالم العربي، في أواخر الخمسينات وأثناء الستّينات، نوعاً من التمزّق الناجم عن وجود خطابات سياسيّة متضاربة متناقضة؛ ففي الشرق، وتحديدا في بلدان الهلال الخصيب، كان حزب البعث مسيطراً سيطرة لا ينازعه فيها غيره، وفي مصر والمغرب العربي كان كل من جمال عبد الناصر وهواري بومدين والحبيب بورقيبة يتعادلون في الأهمّية ويتماثلون في عظمة الشأن ويتقاسمون صفات الزعامة. هؤلاء الأربعة: الحزب والقادة الثلاثة، كان لكل واحد منهم إستراتيجيته الخاصة وأسلوبه الذاتي، ولعلّه من المفيد أن نقارن اليوم بين نتائج هذه المحاولات الأربع.

كان حزب البعث، في بداياته، حزباً علمانياً حديثاً، وكانت هاتان السمتان واضحتيْن فيه، إذ تألّفت النواة المؤسسة له من مسيحيين ومسلمين يتعسّر عليهم الالتقاء والتآلف على أساس ديني، مما جعلهم يبلورون مشروعاً مستقلا عن العقائد خارجاً عن الديانات.

غير أنّ تحديث المجتمع كان بالنسبة إليه أمراً ثانوياً بالنظر إلى الهدف الأساسي المتمثل في توحيد العالم العربي، وكان الأنموذج المتردد في الأفواه والحاضر في الأذهان باستمرار هو أنموذج توحيد كل من إيطاليا وألمانيا في القرن التاسع عشر. لذلك بدا أنه بالإمكان ـــ تعجيلاً ببلوغ الهدف المنشود ـــ استعمال جميع الوسائل بما في ذلك الوسائل العسكرية وسيطرة الدولة الموحّدة. ولزم عن ذلك أن انصرف الجهد إلى القوى العسكرية، وبدل أن تنتشر تنظيمات المناضلين وتتعدد نوادي المثقّفين للنقاش، انصرف الجهد إلى تصفيف الكتائب المدرّعة يواجه بعضها بعضاً، ومن ثم كانت الانقلابات المتكرّرة، ثم الانفصال بين البعث السوري والبعث العراقي.

وعبثاً نحاول البحث عن أدنى اختلاف إيديولوجي حقيقي يفسر الخلاف بين هذين الشقّين. ولا يتأتّى لنا في الواقع فهْم الصراع بين هذين المعسكرين إلا إذا استحضرنا أنه لمّا كان الحلم المشترك هو إحياء العصر الذهبي العربي، فإنّ السوريين يرونه عصر بني أمية الذين كانت عاصمتهم دمشق، في حين يراه العراقيون عصر العباسيين الذين كانت عاصمتهم بغداد.

وهكذا لم تكن العروبة إلا واجهة زائفة تُردّ إلى قطرية ضيّقة ذات منزع توسّعي. أمّا الأنظمة فقد تزايد تسلّطها وعملت على إسكات أصوات منافسيها، الذين كان يحدوهم منزع توسّعي آخر وهم الأصوليون الإسلاميون. وللحد من تأثيرهم، جرت محاولة إرضاء الشرائح الاجتماعية التقليدية التي ينشطون في أوساطها، فكان أن تم وأد المشروع التحديثي. فالنظام السوري يتحالف مع التيار الإسلامي الراديكالي في إيران ومع حزب اللّه اللبناني؛ وفي العراق وصل الأمر إلى حد الادّعاء بأن ميشيل عفلق، الرئيس المؤسس للحزب وهو من أصل مسيحي، قد أسلم وهو على سرير الموت... حتى لا يموت وهو على هذه الحالة من «الخطيئة الأصلية». أمّا صدّام حسين فقد رسم غداة اجتياح الكويت عبارة «الله أكبر» على العلم العراقي.

ويمكن أن نخلص من ذلك إلى أنّ مشروع العلمانية والتحديث تمت التضحية به لفائدة مشروع الوحدة، الذي فشل، وأن الحزب لم يعد سوى ذكرى باهتة.

أمّا الرجال الثلاثة، عبد الناصر وبومدين وبورقيبة، فقد قام بينهم خلاف، صامت أحياناً وصريح في أغلب الأحيان. فإذا كانت مسائل جزئية فقط تفصل عبد الناصر عن بومدين، فإنّ الاختلاف بينهما معاً من ناحية وبين بورقيبة من ناحية أخرى كان عميقاً.

كان عبد الناصر خطيباً كبيراً ماهراً في تعبئة الجماهير، وكان رجلاً افتتنت به الجماهير لنزاهته ونظافة يديه. كما كان قائداً ذا نزعة تحديثية مخلصة، غير أنّ هذه النزعة كانت عنده مترددة، لأنها كانت ثانوية بالنظر إلى هدفين كبيرين لهما عنده الأولوية، وهما الوحدة العربية وتحرير فلسطين. ولمّا كان بلوغ هذين الهدفين يتطلّب تعبئة الشعب وإرضاء الرأي العام دون تهميش لأيّ جزء منه، فقد قاده سعيه للحصول على تأييد شعبي مكثّف إلى القيام بتنازلات كبيرة لفائدة الشريحة الاجتماعية التقليدية.

صحيح أنه قاوم الإخوان المسلمين، وذهب به الأمر إلى حد إعدام منظّرهم سيّد قطب، إلا أن تلك المقاومة لم تتّصل بجوهر المشكل، ولم تفضِ إلى أبعد مما أفضت إليه، باعتبار أنّ الصراع كان في حقيقة الأمر صراعاً دائراً بين «أخوة». فلمّا كانت العروبة والإسلام وجهين لاستراتيجية واحدة، هي الاستراتيجية القائمة على الهوية، فإنّ كلاً من القوميين العرب والإخوان المسلمين مجرد أخوة، وإن تعادوا أحيانا. فلكي يمعن في مقاومة الإسلاميين الذين حاولوا اغتياله، تقرب عبد الناصر إلى علماء الدين، أي إلى الإسلام الرسمي الذي هو منجم الإسلام الشعبي المناضل؛ كما طوّر جامعة الأزهر (التي سيبلغ عدد طلبتها مائة ألف شخص سنة ١٩٩٥)، وعطّل كل ما من شأنه أن يحرج الإسلاميين.

وهكذا، آلت حركة تحرّر المرأة، في عهد «الضباط الأحرار»، إلى الاختناق، وذلك على الرغم من أنها كانت الحركة الأقوى في العالم العربي سنة ١٩٥٢. كذلك لم يُنجز شيء هام في اتجاه تقنين الحياة العائلية. ولئن ألغى عبد الناصر المحاكم الطائفية المهترئة سنة ١٩٥٥[١]، فإنه أسند صلاحياتها إلى محاكم عادية

١- طبق هذا القرار تدريجيا ولم يصبح ساري المفعول كليا إلا سنة ١٩٧٤.

يسيطر عليها قضاة مسلمون ذوو تكوين تقليدي، يطبّقون الشريعة الإسلامية كلما تعلّق الأمر بقضيةٍ يكون أحد أطرافها مسلماً، الأمر الذي جعل وضع الأقباط يتدهور بدل أن يتحسّن[1]. ولم يكن هناك أيّ سعي لوضع خطة في تنظيم النسل خشية إغاظة علماء الأزهر. وفي الجملة، لئن لم يستطع عبد الناصر أن يحقق الوحدة العربية ولا تحرير فلسطين، فإنه لم يحقق أيضا تحديث المجتمع المصري. بل إن المجتمع المصري قد تقهقر خطوات عديدة إلى الوراء!

أمّا بومدين فقد كان له منهج سياسي أقرب ما يكون إلى منهج عبد الناصر، ولكن كانت له خصوصياته، إذ كان إضافة إلى منزعه العروبي نصيراً متحمساً للاشتراكية العلمية وللنضال ضد الإمبريالية. وكان يحلم بأن يرى بلاده تقوم بدور قيادة إفريقيا، بله إلى قيادة العالم الثالث كله! ولبلوغ تلك الغاية، كان لا بد في رأيه من أن تكون الجزائر قوّة وازنة، وأن يكون سكّانها أكثر عدداً مما كانوا عليه، وأن تكون أقوى من جيرانها. ومن ثمة كان رفضه كل سياسة في تحديد النسل، واختلاق مشكل الصحراء الغربية لإضعاف المغرب، ونسف مشروع الوحدة التونسية الليبية، تحسّباً من أن يدعم ذلك قدرات تونس.

وكان بومدين يعتقد، مثل عبد الناصر، أنّ المشاريع العظيمة تستوجب ضرورةَ الإجماع الكلي، وهو ما أدّى به إلى القيام، على الرغم من منزعه التحديثي، بما يلزم لإرضاء الشريحة التقليدية من المجتمع. فقدّم هديّة لا تقدّر بثمن إلى رجال الدين بأن تخلّى لهم عن قطاع التربية، حيث واصل سياسة بن بلّة بالالتجاء إلى المتعاقدين المصريين بأعداد وفيرة. واغتنم عبد الناصر تلك الفرصة ليتخلّص مؤقّتا من الأصوليين الذين سيُدرّسون بالجزائر، وسيكونون إطارات «الجبهة الإسلامية للإنقاذ» و«الجماعات الإسلامية المسلّحة».

وبالتوازي مع ذلك، أنشأ بومدين عدداً من معاهد الدراسات الإسلامية التي انقطعت لتدريس الأفكار الأشدّ إغراقاً في التقليد. أمّا فيما يتعلق بحقوق العائلة، فإنه تردد حتى وفاته بين مشروع مدوّنة تهدف إلى تحديث البنى العائلية وتحرير

1- S.A.A. Abou Sahlieh, *Non musulmans en pays d'islam*, Fribourg, 1979.

المرأة، وبين مشروع تقليدي صارت الغلبة له في عهد الشاذلي بن جديد. ناهيك أنه في سنة ١٩٩١ قدّر الكثير من الناخبين أنه لا فرق بين مرشّحي «الجبهة الإسلامية للإنقاذ» ومرشّحي «جبهة التحرير»، وهو ما يفسر ارتفاع نسبة إمساك الناخبين عن التصويت.

وأمّا ثالث هؤلاء الرجال، الحبيب بورقيبة، فلم يكن، على الرغم من الشهرة الفائقة التي اصطنعت له، مناهضاً للإسلام ولا للعروبة، وكل ما في الأمر أنه كان ينظر إلى الزعماء العرب في ذلك العهد بشيء من الاحتقار. وتقوم المجازفة الكبيرة ــ ولكن المحسوبة ــ التي أقدم عليها سنة ١٩٦٥ بأريحا، عندما دعا في خطابه التاريخي إلى التفاوض مع إسرائيل ــ وذلك في زمن كانت فيه القدس الشرقية والضفة الغربية وغزة عربيّة ــ شاهداً على صدق انتصاره للقضية الفلسطينية. ونتيجة لذلك تعرّض بورقيبة إلى سيل من الشتائم من قبل الرأي العام العربي، مدعوماً في ذلك من قادته، كما ترتّب على ذلك اهتزاز في الرأي العام التونسي. وفي ذلك ما يدل على أنه دفع الثمن غالياً في سبيل شعوره العربي الإسلامي أكثر مما دفع جل القادة العرب الآخرين.

كان عبد الناصر يرى أن الاستعمار سبب مآسينا، وأنه استغلنا وأذلنا وفرض علينا حدودا مصطنعة يقضي الواجب بإزالتها. ولبلوغ تلك الغاية، كان يلقي خطابات جياشة متغنيا بنخوة المواطنين وبشعورهم القومي لتعبئتهم ضد الإمبريالية. أما بورقيبة فلم يكن يُلهب إحساس أحد ولكنه كان يجلب اهتمام كل الناس. لقد كان يخاطب عقول المواطنين في هدوء ليفسر لهم أسباب تخلفنا، وهي أسباب لم تعد منذ الاستقلال كامنة إلا فينا. وكان يدل على السبل التي تمكّن من الخروج منه: واجب علينا أن نحرر نساءنا حتى يساهمن في بناء مجتمع جديد، فجاءت «مجلة الأحوال الشخصية»؛ وواجب علينا أن ننظم النسل حتى لا ينسف التكاثر الديموغرافي النمو الاقتصادي، فكانت المجهودات الجبارة التي بذلت في مجال التنظيم العائلي؛ وواجب علينا أن نفكّر في أسباب تأخرنا وأن ننقطع للعمل وأن نغير ذهنياتنا وهياكلنا الاجتماعية حتى نكون محدثين «فنلتحق بركب الحضارة». إنه تحليل تأسّس على

النقد الذاتي أكثر مما استهدف نقد الآخرين. وتلك أهداف تبدو في ظاهرها متواضعة للغاية، ولكنها في آخر الأمر أهمّ من غيرها وأكثر قابلية للتحقق. وها هي تونس تجني اليوم ثمار تلك السياسة.

غير أنّ هذا الذي ذكّرنا به لا يمنع من القول إنّ بورقيبة كان مستبداً معجباً بنفسه، وأنه حكم بالحزب الواحد والتعذيب ومحكمة أمن الدولة، وأن هذا المسّ بالحريات العامة لم يكن مشروعاً ولا حتى مفيداً لسياسته.

لذلك فإنّ الحداثة التونسية، مع أنها كانت حداثة حقيقية، ظلّت بفعل تصرّف بورقيبة حداثة منقوصة نظراً لافتقارها إلى الديموقراطية. أمّا في البلدان العربية والإسلامية الأخرى، فإن تحديث الدولة والمجتمع لم تأخذه السلطات العمومية مأخذ الأولوية، لذلك كانت الحداثة فيها أقل استبطاناً مما هي في تونس.

الحداثة الخفية

كتب أوليفييه كاريه Olivier Carré أنّ إشكال العالم الإسلامي لا يتمثل في إنتاج العلمانية، فهي موجودة، بل في تدبّر الواقع الذي يرفضها[1]. وهو رأي متفائل، ذلك أنّ البلدان التي أبقت في مراسها الاجتماعي وفي تشريعاتها على مؤسسات من قبيل تعدد الزوجات والطلاق وتزويج البنات القاصرات على أساس مجرد رضا الأب، لا يمكن أن تعتبر بلداناً علمانية. وتلك هي حال العالم الإسلامي برمّته باستثناء تركيا وتونس.

ولكي نسبر مدى رسوخ دونيّة وضع المرأة في الواقع الاجتماعي والتشريعي، يكفي أن نذكّر على سبيل المثال بذلك الحادث المعبّر عن هذا الواقع والذي تناقلته وسائل الإعلام منذ سنوات. وصورة الحادث المذكور أنّ عائشة راتب وزيرة الشؤون الاجتماعية في مصر، ذلك البلد الذي لعب مدّة طويلة دور الرائد في مجال تحرير المرأة، كانت على خلاف مع زوجها، وكانت تعيش في وضع انفصال معه في انتظار الطلاق، وعندما ركبت الطائرة في بعثة رسمية استطاع زوجها أن

١- جريدة Le Monde، ١٣ تشرين الأول-أكتوبر، ١٩٩٤.

يعطّل إقلاعها لمدّة لا بأس بها، لأن الزوجة كانت ستسافر دون ترخيص من الزوج[١].

وعندما يجتهد المثقف لبلورة رأي يوفّق فيه بين الإسلام والحداثة فإنّ «العلماء» يعبّئون صفوفهم ضدّ هذا المفكّر «المنافق الشنيع المهدور دمه». وأمّا الحكومات فإنها تجاريهم إمّا سعياً وراء حسابات سياسية أو انسياقاً مع اعتبارات ديماغوجية. وتلك ــ ويا للأسف! ــ ممارسة قديمة. فعندما نشر علي عبد الرازق، ذلك المفكر المسلم التحرّري، كتابه الشهير **الإسلام وأصول الحكم** سنة ١٩٢٥ سعياً منه للتوفيق بين الدين والحداثة في مجال النظام السياسي، سفّهه العلماء وطردوه من جامعة الأزهر وأيّدت الحكومة موقفهم منه. والأنكى من ذلك أن سعد زغلول قد ندّد بالكتاب وبمؤلفه تنديداً لم يكن أقل حدة من تنديد من سبقه، والحال أنه كان رئيس أكبر أحزاب العصر وهو حزب الوفد، حزب النضال من أجل الاستقلال، والحزب الذي كان يقال عنه إنه علماني[٢]. ولم تغيّر السلطات المصرية سياستها في هذا المجال حتى يوم الناس هذا. صحيح أنّ كتاب علي عبد الرازق يطبع اليوم على نفقة الحكومة المصرية في عشرات الآلاف من النسخ، غير أن ذلك لا يغيّر شيئاً من الواقع القائم وهو أنّ علي عبد الرازق بقي مجهولاً في المدارس المصرية.

وفي الفترة نفسها تقريباً نشر الطاهر الحداد في تونس كتابه القيم **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، للمناداة بتحرير المرأة ولبيان أنّ الإسلام حين نُحسِن فهمه لا يعارض ذلك، فلقي المساندة من الشرائح المستنيرة من المثقّفين والمجتمع، في حين لقي التشنيع به من قبل علماء الجامعة الزيتونية، التي سحبت منه الشهادة العلمية التي كان قد تحصّل عليها فيها عن جدارة. وقد طبّقت الإدارة الاستعمارية قرار العلماء ومنعت هذا المفكّر من أن يتولّى القضاء. غير أنّ الطاهر الحداد قد رد إليه اعتباره مع استقلال البلاد وأصبح حجة كثيراً ما يستشهد بها في الخطاب الرسمي،

1- J. P. Peroncel-Hugoz, *Le Radeau de Mohamet*, Documents-Lieux Communs, Paris, 1983, p. 71

٢- علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، تقديم محمد عمارة، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٢، ص ١٠٩.

وأُنشئ نادٍ ثقافي يحمل اسمه، ثم إنّ كتبه تدرس بالمدارس. ودون أن نغبط بورقيبة حقه في الدور الكبير الذي قام به في سبيل إقرار «مجلة الأحوال الشخصية»، فإنه لا نزاع في أنّ تلك المجلة تأسّست عمليًا على نظرية الطاهر الحداد.

غير أنّ الأنموذج التونسي يبقى في هذا المجال استثناء في العالم العربي الإسلامي الذي لم يتوصّل بعد إلى التوفيق بين الدين والحداثة.

التوفيق بين الإسلام والحداثة

أصبح اليوم جليًا أنّ حرب الخليج قد قضت على الحماس للوحدة العربية، وأن وحشيّة «الجماعات الإسلامية المسلحة» في الجزائر قد خلّصت الإسلاميين غير المتعصّبين من أوهامهم. ولعلّه قد آن الأوان لتتخلّى الجماهير العربية عن الخرافات فتُقبِل على أهداف أكثر واقعية وجدوى، هي أهداف الحداثة والتنمية. ولا يمكن لهذا الوعي أن يتحقق إلا في مناخ من الرصانة والسكينة الباطنية، وهو مناخ التوفيق بين الوجود والصيرورة، وبين الانتماء إلى الحضارة العربية والدين الإسلامي من جهة وإلى الحداثة من جهة أخرى.

ومن مفارقات الأمور أنّ ما يعوق هذا الوعي يتمثّل في سياسة القادة الذين يزعمون أنهم محدّثون. وقد يكونون صادقين مع أنفسهم، لكنهم من ناحية يمارسون باسم الحداثة سياسة سلطوية، مما يعطي لهذه الحداثة مظهراً بشعاً أمام الجماهير الشعبية. بينما نحن في حاجة إلى حوار ديموقراطي معمق، تشارك فيه جميع الأطراف بما في ذلك الأصوليون الذين لا ينادون بالعنف ولا يستعملونه. ومن ناحية أخرى كثيرون هم القادة الذين يقاسمون المواطن العادي الإحساس الغامض باللاتطابق بين الإسلام والحداثة. ولمّا كانوا جميعهم مسلمين ومحدثين في آن واحد فأنهم صاروا يحملون وعياً شقياً، فهم يعانون من تناقض أساسي، وينخرهم ضرب من الإحساس بالذنب يحول دون قيامهم بتوضيح خطابهم، والدفاع عن سياستهم بما يجعل مواقفهم منسجمة مع مقتضيات التوفيق بين الإسلام والحداثة.

ولمّا كان همّهم البقاء في الحكم، مهما كان ثمن ذلك، فإنهم اختاروا الخطاب

والموقف الديماغوجيين، وهو ما أفضى بهم إلى محاربة الأصولية بالأصولية، فكانت سياستهم الغامضة العقيمة التي لا يمكن الدفاع عنها.

وفي هذا المستوى أيضاً تمثل تونس الاستثناء، وقد سجّل ذلك جان دانيال Jean Daniel، وهو ملاحظٌ نَبِهٌ ومن كبار العارفين بشؤون العالم العربي والإسلامي، حيث كتب يقول: «إنّ التونسيين اليوم هم بصدد التوصّل إلى أن يكونوا مسلمين صادقين وعلمانيين صادقين في آن واحد. فهذا البلد، الذي يحتضن أحد أقدم مساجد الإسلام الثلاثة، أصبح منذ منتصف القرن التاسع عشر بلد مصلحي الإسلام»[١].

إنّ هذه الميزة التي تختصّ بها تونس منصوص عليها في الدستور منذ ١٩٥٩ ولا تزال سارية المفعول[٢]. فالفصل الأول من هذا الدستور ينص على أنّ تونس «دولة حرّة مستقلة ذات سيادة، الإسلام دينها والعربية لغتها والجمهورية نظامها». ولئن كان لا يمكننا الإسهاب في المسألة المتّصلة بمعرفة ما إذا كان الضمير المتصل «ــها» الوارد في عبارة «دينها» يعود إلى الدولة فيكون الإسلام دين الدولة، أو إلى تونس فيكون الإسلام دين المجتمع التونسي، وهو ما يقتضي دراسة قانونية مطوّلة لا يسمح بها المجال هنا. والحقيقة أنه على الرغم من اللبس الظاهري فإنّ واضعي القانون التأسيسي إنما كانوا يقصدون عودة الضمير على تونس دون سواها، وأنهم تعمّدوا آنذاك إيراد العبارة كما وردت في التباسها إخفاء لمقاصدهم. وهذا التفسير يفرض نفسه عند قراءة فصول أخرى من الدستور ومجمل التشريعات والسياسة التي انتهجتها تونس منذ الاستقلال حتى يوم الناس هذا.

وعلى هذا النحو فإنّ الفصل الأول من الدستور يتضمّن التأكيد على أنّ الشعب التونسي شعب مسلم في أغلبيّته الساحقة، كما يتضمّن في الوقت نفسه ـــ خلافاً لتركيا حيث يقرّ الدستور مبدأ العلمانية على الطريقة الفرنسية ـــ أنّ الدولة التونسية ليست غافلة عن الواقع الاجتماعي ولا عن بعض خصائص الإسلام.

1- J. Daniel, *Le Nouvel Observateur*, 23-28 octobre 1997, p. 23

٢- طرأت على الدستور التونسي تحويرات عديدة ولكنّها لا تمسّ في شيء المسائل التي تعنينا هنا.

ومعنى ذلك أنه على الدولة أن تضطلع بمسؤولية التصرف في المساجد ومسؤولية التعليم الديني.

غير أنه ـ خلافاً لجل دساتير البلدان الإسلامية ـ لا أثر للقول بأن «الدولة إسلامية»، أو بأن «الإسلام هو دين الدولة»، ولا للقول بأن «الشريعة الإسلامية هي مصدر القانون» أو «مصدره الأساسي» أو «أحد مصادره»، ولا حتى أنها مصدر من مصادر «التأويل» التي يلجأ إليها القاضي، أو مصدر من مصادر «الاستلهام» التي يستأنس بها المشرّع. بل إن الفصل الخامس من الدستور ينص ـ خلافاً لذلك كله ـ على «حرية المعتقد»، كما ينص الفصل السادس على مبدأ المساواة بين جميع «المواطنين» في الحقوق والواجبات، أي بما في ذلك المساواة بين الرجل والمرأة، وهو أمر مخالف للفقه الإسلامي كما سنتبين ذلك لاحقا.

صحيح ما ذهب إليه جان دانيال حين أكّد أن التونسيين «مسلمون صادقون وعلمانيون صادقون»، ذلك أنهم يعيدون قراءة الإسلام قراءة تمكّنهم من التأكيد تأكيداً قوياً بأنه بإمكان الإسلام أن يتوافق مع الديموقراطية وحقوق الإنسان. ومعنى ذلك أنّ الإسلام حين نحسن تأويله لا يكون متنافراً مع الحداثة(١).

تلك تأكيدات كثيراً ما تكرّرت ولكن قلّ أن شُرحت، وهي في أمسّ الحاجة إلى أن يُعمَّق فيها النظر بدراسة العلاقات بين الإسلام والقانون (الفصل الثاني)، وبين الإسلام والدولة (الفصل الثالث). وسنتبين لاحقاً أنّ هذا التوفيق بين الإسلام والحداثة ليس فقط أمراً ممكناً ومرغوباً فيه، ولكنه أيضاً أقرب ما يكون إلى أشدّ القراءات وفاءً للدين وأقربها إلى وقائع التاريخ. ولئن لم يحصل ذلك حتى الآن فهذا مرده إلى سلسلة من الأحداث التي لا شأن لها لا بروح الدين ولا بالنص القرآني، بل هي من آثار سوء تفاهم تاريخي مؤسف. ذلك ما بيّنه دون هوادة مفكرون مصلحون، منذ قرن ونصف، بياناً مقنعاً، وإن ظلّ جزئياً مبعثراً. ولكن الحكّام يزيلون أفكار هؤلاء المصلحين من البرامج المدرسية عن خوف أو ديماغوجية أو جهل، ويستعيضون عنها بنظريات تقليدية تجاوزتها الأيام، من أخطر آثارها أنها تزجّ بالناشئة في متاهات الضياع.

١- راجع في هذا المعنى:

A. Filali-Ansary, *L'islam est-il hostile à la laïcité*? Casablanca, Ed. Le Fennec, 1997.

لقد آن الأوان كي نغيّر السياسة التربوية تغييراً جذرياً، ونعلّم الناشئة النظريات الحديثة القائلة بالتوافق بين الإسلام والحداثة (الفصل الرابع).

ولكن يحسن بنا بادئ الأمر أن نذكّر بمنشأ الحركة الأصولية وبحقيقتها وأهدافها، وبجسامة الأضرار التي تسبّبت فيها حتى هذه الساعة (الفصل الأول). وفي ذلك ما يقوم شاهدا على أنّ إيجاد أقوم الحلول وأنسبها لهذه المسألة العويصة لهو من الأمور الضرورية والعاجلة.

الفصل الأول

الأصولية الإسلامية

«لا أشدّ ضرراً من الجهل النّشط»

(غوته)

العنف والظلاميّة

من المعروف أنّ البلاد المصريّة كانت عرضةً، فيما بين سنتيْ ١٩٩٢ و١٩٩٥، لموجة إرهابيّة دامية، ذهب ضحيتها ما لا يقل عن ٩٨٤ شخصاً[1] كانوا في أكثريتهم من الأقباط، والبقية من المناضلين الديموقراطيين والمثقّفين الوطنيين والسيّاح الأجانب. كما أنه من المعلوم أنّ البلاد الجزائريّة عاشت اضطرابات إرهابية دامية، طيلة السنوات الثلاث التي فصلت بين توقّف العملية الانتخابية وعودتها من جديد مع انتخاب اليمين زروال رئيسا للجمهورية سنة ١٩٩٥. وقد اعتبر جل الملاحظين أنّ حصيلة المواجهات الدامية بالجزائر بلغت ما لا يقل عن أربعين ألف ضحية. بل يمكن أن تكون الحصيلة أثقل من ذلك، إذ قد تكون في حدود الخمسين أو الستّين ألفاً، ثم إنّ عدد الضحايا قد يكون بلغ حدود الثمانين ألفاً حسب إحصائيّات منظمة العفو الدولية.

١- راجع: جريدة **لابريس** *La presse* التونسية، ٢٦ كانون الأول-ديسمبر ١٩٩٥، ص ٨. وانظر كذلك جريدة **ليبراسيون** الفرنسية، ٢٦ شباط-فبراير ١٩٩٥، ص ١. وكانت المنظمة المصرية لحقوق الإنسان قد ذكرت أنّ عدد الضحايا قد بلغ ٩٦٣ شخصا، منهم ٣٣٣ قتلوا خلال الأشهر العشر الأولى من سنة ١٩٩٥، وأكدّت أنّ الأصوليّين يتحمّلون أكبر المسؤولية في هذه الاغتيالات (راجع: رسالة الفيدرالية العالمية لحقوق الإنسان، عدد ١٦ كانون الأول-ديسمبر ١٩٩٥ كانون الثاني-يناير ١٩٩٦ ص ١٠). ومن ناحيتها صرحت الحكومة المصرية، في الندوة الصحفية التي عقدتها في ١١ حزيران-يونيو ١٩٩٧، أنه بين ١٩٩٣ و١٩٩٧ تجاوز عدد الأسلحة المحجوزة من طرف الشرطة لدى الأصوليين ٦٠٢٠ بندقية آلية و٦٢٧ قاذفة روكات و٤٨٠٠٠ بندقية من مختلف الأصناف و١٠٠٠٠ مسدس. راجع جريدة **لابريس** التونسية، ١٢ حزيران-يونيو ١٩٩٧، ص ٩.

ولكن من المفارقات العجيبة أنّ موجة الإرهاب هذه قد لاقت، في بداياتها، نوعاً من التفهّم والتعاطف من قِبَل الأوساط السياسية الأوروبية والأمريكيّة، التي علّلت ذلك بأن هذا الإرهاب المرعب يعبّر عن مطالب شعبية لم يستجب لها الحُكَّام، خصوصاً وأن غالبية أنظمة البلدان الإسلامية تؤاخَذ على صبغتها غير الديموقراطيّة.

لكن سرعان ما تبين للجميع أنّ الأصولية الإسلامية إنمّا هي مشروع سياسي قد يكون مدخلاً للعنف والرعب والظلم.

ونحن نتذكر أنّ الثورة الإيرانية جلبت في البداية كل الإعجاب لشعب أعزل استطاع أن يطيح بدكتاتورية دموية. غير أنّ القوم قد نسوا أنّ تلك الثورة أُنجزت باسم الدين، بل كأنهم تجاهلوا أنّ التاريخ كله قد أبان بما فيه الكفاية استحالة أن تكون الحكومة الدينية ديموقراطية، وأنه إذا كانت كل الدكتاتوريات شنيعة فإن أشنعها الدكتاتوريّة الدينية، إذ هي لا تكتفي بالتحكّم بالعلاقات السياسية والاجتماعية، بل أيضاً بالمواقف الفرديّة، وهي لا تكتفي بالتحكّم بالسلوكات، بل أيضاً بالضمائر وما تخفي الصدور.

فالأصوليون الإسلاميون يلجِؤون إلى الإرهاب وهم يعتقدون أنّ ما يقومون به إنما هو بإرادة الله. وذلك ما يفسر أنّ الأصولي الإسلامي الذي يقوم باغتيال الناس لا يفكّر في جسامة فعلته ولا في فظاعتها، بل في ما سيناله، مجازاةً له، من فراديس الجنّة. وهو الاعتقاد الذي يحدوه مخلصاً إذا كان مجرد مناضل قاعديّ.

فليس مهمّا بالنسبة للأصولي أن يكون في السلطة أو في المعارضة، وليس مهمّا أن يعارض نظاماً سلطوياً أو ديموقراطياً، بل المهمّ أنّ العنف عنده وسيلة عمل عادية تستمد شرعيتها من الغاية النبيلة التي يتصور أنه يسعى إليها، وهي إقامة حكم الله، لاسيما وأن هذا العنف الذي يمارسه يذكّره بالجهاد الذي طالما تردد ذكره على مسامعه بفخر واعتزاز. فقد لُقّن، لأسباب وبطرق سنتعرّض لها لاحقا، أن الجهاد أفضل عبادة وأتقاها، وأنه مكّن النبي من دحر الكفّار الأشرار والانتصار عليهم.

إنّ هذا الذي نتحدث عنه هو المناضل القاعديّ الذي لا يعدو أن يكون نتاج

ثقافة وحصيلة تاريخ، وخصوصا ثمرة تربية معيّنة. أمّا القادة، فإضافة إلى كونهم هم أيضا من إنتاج العوامل نفسها ومن إفرازها، فأنهم يتمتعون بذكاء كاف يجعلهم قادرين على إدراك جسامة الأضرار التي يحدثونها، ومحاولة إخفاء إيديولوجيتهم بالكلام المعسول والطلاء اللمّاع.

إن اللجوء إلى العنف باسم الدين ليس أمرا نظريا. بل إن سلوك الإسلاميين، سواء كانوا في صفوف المعارضة أو كانوا في السلطة، سلوك مفعم بثقافة العنف. فها هي السلطة الإيرانية تقدم على «هذا التقدم التكنولوجي العظيم»، المعلن عنه بافتخار وتباهٍ من قِبل المجلس الأعلى الإيراني للعدل في شباط-فبراير ١٩٨٥، والمتمثل في اختراع آلة كهربائيّة من صنع أطبّاء وتقنيّين إيرانيين لبتر أيدي المختلسين[١]. لا شك أنّ هذه «التحفة التكنولوجيّة الإيرانيّة» قد استُعملت في نيسان-إبريل من السنة نفسها لبتر أيدي خمسة «لصوص»، كما تزامن ذلك مع تعرّض شخصين اثنين إلى الرجم بتهمة الزنا، و١٦٠ شخصا إلى الجلد بالسياط لارتكابهم أعمالا محظورة.

ومنذ ذلك العهد تجاوزت تلك الممارسات المرحلة التجريبيّة لتصبح معمّمة؛ فقد كرّست المجلة الجنائية الإيرانية الجديدة، التي دخلت حيز التنفيذ في ٩ تموز-يوليو ١٩٩٦، الجلد بصفة رسميّة، وذلك باعتباره عقوبة «عادية» لأعمال متنوعة متّصلة بالسياسة أو الحق العام؛ من ذلك ٧٤ جلدة سوطٍ للمرأة التي يقبض عليها غير متحجّبة في مكان عموميّ، و٩٩ جلدة لمقترفي علاقة جنسية خارج الزواج، والإعدام رجما لمقترفي الزنا. أضف إلى ذلك كله أنّ الإعدام عقوبة منصوص عليها، تُسلَّط على كل من يهاجم آية الله الخميني، مؤسس الجمهوريّة الإسلامية المتوفى في حزيران-يونيو ١٩٨٩، أو خلفه آية الله خامنئي.

أما حسن الترابي فقد طبق، أثناء الأشهر القليلة التي كان فيها وزيرا للعدل في حكومة النميري بالسودان، قطع اليد لمعاقبة السارق في ٩٦ مناسبة، كما ورد في إحصائيّات منظمة العفو الدُولية[٢].

١- محمد العربي بوقرة: **المغرب** (جريدة أسبوعية تونسية مستقلة) عدد ٧٠: ٧ حزيران-يونيو ١٩٨٥.

٢- نشرة منظمة العفو الدولية، نيسان-إبريل ١٩٨٦.

وهذا الترابي ذاته، الذي كان منظّر النظام الإسلامي السوداني، كثيرا ما استجوبته المحطّات التلفزيونية الغربيّة، ولكنه رغم هيئته الظريفة وخفّة روحه الناشئة عن لحيته البيضاء الصغيرة، وقسمات وجهه الضاحكة، ولغته الإنجليزية المهذبة، وحديثه عن العلوم والتقدم والديموقراطيّة والحداثة وروح العصر وحقوق الإنسان، ورغم اشتهاره عند بعض الغربيين بكونه مثقّفا إسلاميا معتدلا، فرغم ذلك كله فإنه لم يتلفّظ قطّ بأيّة عبارة نقدٍ ذاتيّ تتصل بالجرائم التي اقترفها يوم كان وزيرا للعدل بالسودان، أو بالحكم بالإعدام وتنفيذه في شخص منافسه محمود محمد طه الذي اتُّهِم بالرِّدة والمروق. بل إنه تجرّأ على تحية مقترفي محاولة اغتيال الرئيس حسني مبارك يوم ٢٦ حزيران-يونيو ١٩٩٥ بأديس أبابا، باعتبارهم، حسب قوله، «مجاهدين أرادوا طرد فرعون مصر»، وباعتبار أنّ «الله أراد أن يبعث الإسلام من جديد، انطلاقا من السودان لينتشر عبر ضفاف النيل، فيطهر مصر من الرِّجس»[١].

أما رفض الأصولية الإسلامية لحق المرأة في المساواة مع الرجل فقد صار من الأمور المعروفة لدى الجميع، ولنا في التجربة الإيرانية نموذج واضح على التصور الأصولي لهذه المسألة[٢].

لقد جاءت المجلة الجنائية الإيرانية الجديدة لتضمن عدم معاقبة الزوج المهان الذي يضبط زوجته بصحبة عشيقها فيقتلهما، إذ مهما يكن من أمر فإنّ مآلهما سيكون الإعدام. غير أنّ هذه المجلة الجنائية الإيرانية لا تعترف للمرأة المهانة بنفس الحق في الحالة المماثلة، أي في حالة ضبطها لزوجها وهو يخونها مع امرأة أخرى، وذلك على أساس أنها ليست إلا امرأة على كل حال، وأن من حق زوجها أن يخونها شرعياً مع زوجة ثانية وثالثة ورابعة. وحتى لو كانت له أربع زوجات فإنه يستطيع التخلص ممّن تقبض عليه متلبّساً بإخبارها بأنه قد طلّقها منذ خمس

١- انظر مقالة «الإسلاميون السودانيون يشيدون بالمسؤولين عن محاولة اغتيال الرئيس المصري»، جريدة **لوموند** الفرنسية، ٧ تموز-يوليو ١٩٩٥، ص ٥.

2- F. Sahenjam, *La Femme lapidée*, éd. Grasset. Cf, Zeghidour, “L’islam et la loi des hommes: la femme infidèle”, *Le Nouvel Observateur*, 25-31 octobre 1990, p 76

دقائق، وهو أمر يستطيع القيام به دون أن يستلزم ذلك منه أيّ إجراء حسب الفقه الإسلامي، وحتى بدون إعلام الزوجة الطالق.

ونفس المنحى الإقصائي نجده عند التيار الأصولي الإسلامي فيما يتعلق بحرية الرأي والمعتقد. فقد أورد عبد الفتّاح عمر، المقرِّر الخاصّ للأمم المتّحدة في مسألة التسامح الديني، أنه طُرد في إيران سنة ١٩٩٥[1] ما لا يقل عن عشرة آلاف موظف بهائيّ من الوظيفة العموميّة، دون اعتراف بحقوقهم في التقاعد رغم مساهماتهم فيه؛ كما ذكر المقرر نفسه أنّ ما لا يقل عن ٢٠١ بَهَائِيّ قد قُتلوا[2]، ولم يتوقّف الأمر عند هذا الحد، بل أصدر المجلس الأعلى الثقافي الثوري أمره القاضي بأن لا يُقبل أطفال البهائيين إلا في المدارس الابتدائية والمعاهد الثانوية التي يكون فيها «التعليم الديني موجها توجيها قويا»[3]، أي مدارس الأصولية الإسلامية. وأمّا التعليم العالي فإنه في حقيقة الأمر ممنوع عليهم، لأن الالتحاق به مشروط بالنجاح في امتحان يتعلّق بالمعارف الدينية[4]. ومن المعلوم أن هذا الامتحان، الذي اعتُمِد بُعيد قيام الثورة، قد مكّن من طرد أكثر من ثُلُث الطلبة، أي جميع أولئك الذين تغافلوا عن الإعلان عن إسلامهم النضالي الراديكالي.

ومعلوم أن الديموقراطية تُعدّ في الخطاب الإسلاموي من بدع الغرب، فعلي بلحاج مثلا، وهو الزعيم الأصولي الجزائري، قد صرّح أثناء حملته الانتخابية التشريعية لسنة ١٩٩١، أن الديموقراطية لا علاقة لها بالإسلام بل هي من بدع الغرب، وبالتالي فهي حرام. وأن الانتخابات الجارية آنذاك، والتي آمن بفوزه فيها لا محالة، ستكون «الأخيرة في الجزائر».

وقد تعرّض صاحب هذا التصريح إلى انتقادات من قِبَل الدعاية الإسلامية وأصحابها، الذين لم يعجبهم بل أحرجهم أن تتكشّف أفكارهم في عمقها، وأن يُفتضحَ مذهبهم في محتواه، وأن يتعرّى كل الجهد الذي بذلوه في إخفائه وتفننوا في التستر عليه.

1- Additif, Visite en République islamique d'Iran, 9 février 1996.

٢- نفس المصدر، ص ١٦و ١٧.

٣- نفس المصدر، ص ١٦.

٤- نفس المصدر، ص ١٢.

لقد حدث خلط ولبس لبعض الوقت في الأذهان بخصوص المشروع الذي تسعى إليه الأصولية الإسلامية، ولكن الغشاوة أخذت تنجلي اليوم وبدأت الأمور تتضح نسبيا. فمشروع المجتمع الذي يناضل الأصوليون لأجله مجتمع كلياني ديني، لن يقتصر الأمر فيه على مصادرة جميع الحريات، الفردي منها والجماعي، ولا على كسر طاقات الإبداع الأدبي والفني، ولا على منع الحوار الفكري وغلق الأذهان، بل سيتجاوز الأمر ذلك كله إلى قمع النساء. وباختصار نقول إنه العودة إلى القرون الوسطى، أو قل إنه العودة إلى «عصورنا المظلمة» ولكن بالسيّارات والحواسيب وما إلى ذلك مما لم يعد لنا منه بد من منجزات التقدم التقني. ويعني هذا أننا نصبح كما لو كان بإمكاننا أن نكون مجتمعاً متخلفا ولكنه قادر في الوقت نفسه على تقبّل التقنية، وكما لو كان بإمكاننا أن نستسيغ المنجزات العلمية والتكنولوجية، تمثّلا وإدراكا وممارسة، مع بقاء أفكارنا مشلولةً وعاداتنا جامدةً وأوجه السلوك لدينا ثابتة لا حراك فيها.

ويجرنا هذا إلى خطأ فادح في التحليل، وهو الخطأ الذي يقع فيه الأصوليون حين يذهبون إلى أن تأخر المجتمعات الإسلامية هو تأخر تكنولوجيّ بحت. وكأن هذا الصنف من مظاهر التأخر يمكن عزله عن العوامل الأخرى، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، في حين أن التخلف إنما هو ظاهرة شاملة بحكم تداخل كل هذه العوامل المختلفة. وهذه هي الحقيقة التي لم يفتأ المصلحون يؤكدون عليها منذ بدايات النهضة الإسلامية، وذلك أيضا ما لم يرد المحافظون التسليم به قط.

المحافظون والمُصلحون

ليس ثمة ما يُخجل في الاعتراف بهذا التخلف إذ هو ظاهر للعيان، والشاهد عليه أننا كنا قد استُعمرنا. لا ريب في أن السبب في ذلك وجود مستعمرين، أي دول أقوى منا دفعها حب السيطرة والبحث عن الربح إلى أن تستبيح احتلال أراضينا. ولكن إرادة الهيمنة والشغف بالربح لدى المستعمر لم يشكلا السبب الرئيسي في استعمارنا، ذلك أنه مما يؤسف له أن يقضي أحد قوانين التاريخ

البشري بأنه كلما اختل ميزان القوى بين جارين، مهما كان هذا الاختلال، آل الأمر إلى أن يسيطر القوي على الضعيف.

إن السبب الآخر للاستعمار، ولعله السبب الجوهري الذي هو من أهم ما يمكن أن ننقطع له بالدرس ومن أجدى ما يمكن أن ننصرف له بالنقد، هو أنه **ما كان للاستعمار أن يطالنا لو لم نصبح مهيئين لنُستعمر**. وإذن يصبح السؤال الرئيسي هو: لمَ عانت المجتمعات الإسلامية، بعد أن عرفت عهدا ذهبياً، من الانحطاط والتخلف؟ أو: «لماذا تقدم الأوروبيون وتأخرنا نحن؟»، كما كان يتساءل مفكرو النهضة العربية الإسلامية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. إنه سؤال أساسي ولكنه قلّ أن يطرح اليوم، لأنه السؤال المر! وهو مر لأنه مهما كانت إجابتنا عنه، أي مهما كان السبب أو كانت الأسباب التي تخيّرناها لتفسير تخلفنا اقتصاديا أو اجتماعيا أو دينيا أو ثقافيا أو تربويا، فإنه يحيلنا إلى ذواتنا نحن، إلى ثقافتنا وإلى سلوكنا. وبالتالي فإن الإجابة الصحيحة ستكون ضرورة من قبيل النقد الذاتي، ومن قبيل إدانة الذات. فهي لذلك إجابة موجعة غاية الوجع. وإنه لمن أيسر الأمور أن يدين المرء الآخرين وأن يحمّلهم المسؤولية، خاصة وأنهم فعلا ليسوا أبرياء.

لم يكن هذا الطرح السليم للمسألة غريبا عن فكر النهضة العربي الإِسلامي، فقد تناوله رجال الإِصلاح مثل رفاعة الطهطاوي في مصر وخير الدين في تونس والمثقفين الذين جاؤوا بعدهم منذ القرن التاسع عشر، كما تناولته الحركات التحديثية مثل الشبان الأتراك وأحزاب التحرير الوطني. وقد بيّن الجميع أنه على المجتمعات الإِسلامية أن تكون على وعي بالتأخر المتراكم منذ القرن الخامس عشر، وأن تتعلم اللغات الأجنبية، وأن تتفتح على الشعوب التي سبقتنا سواء على مستوى العلوم الصحيحة والتكنولوجيا أو على مستوى الأفكار والأنظمة السياسية، وأن نعمل على تطوير رؤانا الفلسفية وثقافتنا بصفة عامة، وهو ما لا يتأتّى لنا إلا ببذل جهد فكري نقوى به على التكيف مع العصر الحديث، دونما تنصل من هويتنا. أوَ لم يفعل الغرب ذلك يوم اضطرته أوضاعه له؟

فلا ينبغي أن يغيب عن أذهاننا أنّ أحد أهمّ العوامل المساهمة في النهضة الأوروبيّة كان منشؤه اكتشاف التراث الإغريقي، وأن ذلك الاكتشاف إنما حصل بفضل العرب الذين ترجموا وأسهموا في المحافظة على الفلسفة والعلوم الإغريقية وإثرائها.

ولا ينبغي أن ننسى أنّ الأرقام المستعملة اليوم في العالم كله (باستثناء بلدان المشرق العربي!!) تسمى الأرقام العربية. وقد كان أخذها عن العرب وأدخلها إلى العالم الأوروبي في القرن العاشر البابا سلفستر الثاني Sylvestre II، وهو أول فرنسي يصل إلى أعلى مسؤولية في هرم الكنيسة المسيحية الرومانية، وكان «معجبا بالحضارة العربية الإسلامية»[١]. وليس الذي ذكرنا إلا مثالا من أمثلة عديدة مليئة بالمعاني.

وينبغي علينا أن لا ننسى المساهمة العظيمة التي قدمها ابن رشد في انبثاق العقلانية في أوروبا، وهو أمر قلما جادل فيه أحد. ففي أواخر القرون الوسطى كانت حركة الترجمة العلمية، وخصوصا الرياضيات وعلم الفلك والطب، تنطلق أساسا من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية. ومن المؤسف أن ابن رشد قد عاش الغبن في بلده، إذ قُمِع وأُحيط بسياج من الصمت، بل إن مؤلفاته قد أحرِقت. نعم لقد وقع ضحية ظلاميّي زمانه وقُطّاع طرق العلم والمعرفة. ورغم ذلك وجدت أفكاره في أوروبا وخارج موطنه أرضا خصبة، إذ نمت بذورها وأزهرت، إلى درجة جعلت البعض لا يتعرّف أن التسمية الإفرنجية **Averroès** هي تحريف للاسم العربي لابن رشد[٢]، ذاك الذي نحت الفكرة القائلة بأن للعقل البشري دورا حاسما في فهم النصوص المنزّلة وتأويلها، وأن العقل لا يقل عنها قيمة وأهمية باعتباره يسندها ويدعمها. ولئن بدت لنا هذه الفكرة اليوم بديهية، فإنها قد مثّلت حجر الزاوية في الفكر الحديث برمّته، بل إنها كانت قد شكلت ثورة في ذلك العهد.

على أنّ أفكار ابن رشد لم تكن فريدة منعزلة، بل نجد لها صلات قربى مع أطروحات المفكر اليهودي «موسى بن ميمون» (Maïmonide) المعاصر له من جهة،

1- J. P. Préoncel-Hugoz, *Le Monde*, 9-10 juin 1985, p. 2

2- F.F. Charfi, revue *Alliage* (France), n°22, 1995, p. 2

وتلك التي ستظهر لاحقا لدى القديس توما الأكويني (Saint Thomas d'Aquin) من جهة أخرى. فمن ثوابت التاريخ أن تأخذ الحضارات عن بعضها البعض، وأن يكون التقدم الإنساني ثمرة التأليف بين مختلف المساهمات. وإذا كنا أعرنا غيرنا أمس فلم لا نستعير منه اليوم؟ بل إن واجبنا أن نُقبِل على ذلك في غير حرج ولا عُقد، وهو أمر يتطلب منا أن نسلّم بتأخرنا ونقبل على نقد أنفسنا، ونرجّ عاداتنا ونخلخل قناعاتنا ورفاهيتنا الذهنية الفاسدة. **فالتغيير لا يتأتى – في أحيان كثيرة – إلا بثمن هو ألم النفس وتمزق الذات.**

كانت الحياة السياسية في تونس، كما في غيرها من البلدان منذ قرن ونصف حتى اليوم، تتسم بصراع لا هوادة فيه، يبلغ أشده أحيانا بين قوتين رئيسيتين متضادتين: قوة الفعل والتقدم وقوة المحافظة والجمود.

فعندما وعى خير الدين[1]، وهو مؤسس تونس الحديثة، تخلفنا وقرر العمل على استحثاث اليقظة، عمد إلى تأليف كتاب سماه «**أقوَم المسالك في معرفة أحوال الممالك**» سنة ١٨٦٨[2]، وكانت غايته وصف كل مظاهر التقدم التي شملت الميادين العلمية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية التي تحققت في أوروبا، ودعوة التونسيين إلى التفتّح على العالم بتعلم لغات أجنبية وحذق علوم جديدة. كما لاحظ خير الدين أنه لم يكن في ذلك الوقت أي وجود في تونس لا لحياة سياسية ولا لحياة فكرية، بسبب وجود قطب وحيد هو الجامعة الدينية، جامعة «الزيتونة»، التي كانت منغلقة على ذاتها تعيش خارج الزمن، إذ لم يكن يُدرَّس فيها إلا الشريعة والسيرة النبوية والنحو العربي، وذلك بمحتويات وطرق لم تتغير منذ عِدّة قرون.

١- راجع المنجي صميدة: **خير الدين الوزير المصلح ١٨٧٣-١٨٧٧**، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٠.
وانظر كذلك: J.S. Van Kriken, Khéreddine et la Tunisie 1850-1881, éd. Brill, Leiden،
والترجمة العربية من طرف سلامة، نشر سحنون، تونس، ١٩٨٨.

٢- تُرجم آنذاك إلى التركية والفارسية والأفغانية والفرنسية، وأعادت الدار العربية للكتاب طبعه مؤخرا بتونس سنة ١٩٩٠، وبالصيغة الفرنسية تحت عنوان:
Essai sur les *Réformes nécessaires aux Etats musulmans* par M Morsy, Traduction rééditée en 1987 par Edisd.

وعندما دُعي خير الدين سنة ١٨٧٣ إلى الاضطلاع بمهام الوزارة الأولى قام بعدة إصلاحات، أهمها إنشاء المعهد الصادقي، الذي أوكل إليه مهمة تعليم اللغات الأجنبية والعلوم الصحيحة. وفي الوقت نفسه قرر، في غير يأس من الزيتونة، أن يصلح شأنها، فأذن بتغيير برامجها وأساليب عملها. غير أنه بقدر ما كان لإنشاء «الصادقية» من تأثير بقدر ما ظل إصلاح «الزيتونة» دون أثر يذكر، بسبب الثقل الذي كان لحركة المدرّسين فيها[١].

ومنذ ذلك الحين حتى الاستقلال، أي بعد ثمانين سنة، أصبح التونسيون المثقفون منقسمين إلى عائلتيْن كبيرتين، تتكوّن أولاهما من الصادقيين المسلحين بازدواجية ثقافية والمتفتحين على الحداثة والمتطلعين إلى المستقبل، في حين تضمّ ثانيتهما الزيتونيين المنغلقين على العروبة والمحافظين عقلاً وثقافة.

ففي سنة ١٩٠٥، نشر عبد العزيز الثعالبي كتابه «**روح التحرر في القرآن**»[٢]، حيث نادى بتعليم البنات والتخلي عن الحجاب التقليدي، فلاقت دعوته الترحاب من جهة والتشنيع من جهة أخرى، إذ استقبلها الصادقيّون استقبالا حاراً، وأشادوا ونوّهوا بها...، في حين واجهها المدرسون الزيتونيون بمعارضة واستنكار شديدين.

وفي ١٩١٠، لما أضرب الطلبة الزيتونيون إضرابا دام أشهراً مطالبين بإصلاح التعليم الزيتوني وتحديثه، لاقوا معارضة شديدة من طرف شيوخهم[٣]، فلم يأت نضالهم إلا بإصلاحات جزئية ضئيلة لا تتناسب البتة مع ما كان مرجواً[٤].

وعندما نشر الطاهر الحداد كتابه «**امرأتنا في الشريعة والمجتمع**»[٥]، سنة

١- انظر في مجمل هذه المسألة: N. Sraïeb, *Le collège Sadiki*, ed. Alif, Tunis.

٢- دار الغرب الإسلامي، تونس، ١٩٨٥.

3- *La dépêche tunisienne,* 10 avril 1910

وتقرير ناظري جامع الزيتونة إلى الوزير الأول بتاريخ ١٦ نيسان-إبريل ١٩١٠، ذكره التوفيق العيادي: **الحركة الإصلاحية والحركات الشعبية بتونس العاصمة ١٩٠٦-١٩١٢**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٦، ص ١٣١.

٤- ت. العيادي المذكور، ص ١٣٣.

٥- أعيد نشره في الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٢.

١٩٢٩، مناديا بتحرير المرأة، تحمّس له الصادقيّون وغضب عليه الزيتونيّون[١].

وأمّا الحركة الوطنية في تونس فقد قادها الصادقيّون، الذين سيشيّدون عند الاستقلال دولة جديدة، تكون فيها الغلبة لصالح انتهاج سياسة تحديثية للمجتمع وللهياكل الحكومية. ويتضح ذلك خاصة في إلغاء المحاكم الشرعية، وفي حل الأوقاف، وفي سنّ مجلة الأحوال الشخصية، التي ألغت تعدد الزوجات وفرضت الإجراءات القضائية للطلاق، وغيرها من التدابير والتجديدات التي أثارت وقتئذ معارضة أغلب مشايخ الزيتونة وامتعاض رؤوس القضاء الديني.

غير أنّ المعارضة الصادرة عن هذه الجامعة، والدالة عن تجذر العقلية المحافظة فيها واستغراقها في القدم قروناً، لم تحظ بانتشار واسع ولم يكن لها أثر شعبي يُذكر، بل بقيت في حينه منحصرة في حلقات الفقه الضيقة.

أما اليوم فإنّ الحركة الأصولية قد عادت لتحمل مشعل المحافظة الزيتونية القديمة، بالاعتماد على نفس المرجعيات مثل الدين كما كان يُفهَم منذ ألف سنة، ولترفع نفس الشعارات كالمعارضة المطلقة لتحرير المرأة ولحداثة المجتمع، والاقتصار على اللغة العربية ونبذ اللغات الأجنبية والانغلاق الثقافي. وعلى هذا فالطرح واحد والمضامين واحدة، وما تغيرت سوى نوعية القادة وطرق العمل.

لقد كان القادة الزيتونيون القدامى ينحدرون من أصول أرستقراطية ومن أوساط غنية مترفة. وكانوا يلقون دروسهم بلغة أنيقة ويقومون بعملهم في حلقاتهم بهيئة يغلب عليها الوقار والتأدب. ثم إنهم كانوا، دوما، قريبين من السلطة، مناصرين لكل متربّع على عرشها، محاولين التأثير عليه بِجرّه إلى اتجاه تقليدهم الثقافي. غير أن الشك أخذ يتسرب إلى قناعاتهم شيئا فشيئا. والحق أنهم لم يكونوا أغبياء، إذ أدركوا أن التجديدَ مآل حتمي، فحاولوا إنقاذ ما أمكن إنقاذه، وذلك بتوجيه أبنائهم إلى المدارس الحديثة ضمانا لمستقبلهم. لقد أدرك التقليديون النهاية المحتومة، فخسروا المعركة دون خوضها بصفة فعلية.

أمّا القادة الأصوليون الجدد فإنهم قد جاؤوا في غالبيتهم من أوساط شعبية، بل

١- انظر: أحمد الدرعي: **حياة الطاهر الحداد**، الدار العربية للكتاب، ١٩٧٥.

إنّ آفاقهم الشخصية وأوضاعهم المهنية ليست في منزلة ما كانت عليه عند سابقيهم، بل هي أقل شأناً. وهم يتوجهون في خطابهم إلى الأوساط الشعبية الأقل حظا.

والحاصل أنّ الانتقال من التقليديين القدامى إلى أحفادهم الجدد ضيّع أشياء كثيرة؛ فقد تقهقر التأنق في الكلام، والظرافة في التأدّب، والثقافة الواسعة، لصالح الفكر المتبلد والمعرفة السطحية والعنف. ولكن المرجع الإيديولوجي والأهداف الاجتماعية والسياسية بقيت هي نفسها. فاتصال النسب ثابت بين المحافظين المثقفين والمحافظين الشعبيين ثبوتا لا ريب فيه. لذلك كان على قوى التقدم، وقد أصبحت لها مكاسب توجب الدفاع عنها، أن تواصل اليوم المعركة أكثر من أي وقت مضى.

إنها لمعركة واحدة، تلك التي تَواجَه فيها، مع مطلع هذا القرن، الوطنيون مع عملاء الاستعمار، والتقدميون مع المحافظين، في أواسط القرن الماضي، وهي اليوم دائرة بين أنصار الحداثة والأصوليين. لقد كانت دائما معركة بين التفتح والانغلاق، وبين الفعل والجمود، وإن اتخذت ــ بحسب الظروف ــ أشكالا متنوعة وتركزت ــ في كل فترة ــ على بعض الموضوعات المعيّنة.

ففي مطلع هذا القرن كان المشكل الأساسي يدور حول الموقف من المستعمِر. وقد تأسست الحركة الوطنية في تونس وقادها، منذ انبعاثها حتى الاستقلال، مناضلون، كانوا يسمون بـ«الوطنيين»، ويُنعتون بـ«حماة الوطن»، ويمكن أن نسميهم اليوم بأنصار الحداثة، وذلك اعتبارا لتكوينهم وثقافتهم واختياراتهم السياسية ورؤاهم الاجتماعية. وهكذا نرى أن جريدة «**الحاضرة**»، المؤسَّسة في سنة ١٨٨٨، أي بعد سبع سنوات فقط من قيام الحماية، كان الأعضاء المؤسسون لها، وهم بالإجمال سبعة عشر مناضلا، صادقيين، أي أنّ لهم تكوينا حديثا[١]. وقد كانت هذه الجريدة، التي تواصل صدورها إلى غاية سنة ١٩١١، الصوت الناطق باسم نخبة الفترة الانتقالية، والتي قامت ببلورة سياسة الانتلجنسيا التونسية إزاء السلطة الاستعمارية، ووضعت أولى المطالب السياسية والشروط الاقتصادية والثقافية، وأيضا تلك المتصلة بميدان التعليم.

١- راجع: علي العريبي. أطروحة دكتوراه، كلية الآداب، تونس.

وقد عني عبد الباقي الهرماسي، الذي تناول بالدرس تكوين النخبة التونسية ودورها في عهد الحماية، بتحليل فكرة «القائد» في الحركة الوطنية. وقد وجِد أن ثمانية وثلاثين شخصية من أصل تسعة وثلاثين من أبرز القيادات كانوا يتوفرون على تكوين عصري، وواحد فقط كان تكوينه زيتونيا تقليديا(١). وقد توصل توفيق العيادي إلى نفس الاستنتاج(٢).

وقد كان لزاما على هؤلاء القادة أن يناضلوا على جبهتيْن اثنتيْن طيلة كامل الفترة الاستعماريّة؛ فقد كانوا، من جهة، يقاومون المستعمر من أجل تأكيد الهوية الوطنية، ومن أجل الدفاع عن مصالح الشعب التونسي، كما كان عليهم، من جهة أخرى، أن يتصارعوا مع قوى التخلف ونوازع الجمود، لأجل تأكيد ضرورة التفتح على العالم والانتفاع من علم الآخرين ومن تجاربهم.

وهكذا يتبين لنا أن أصوليي اليوم إنما هم ورثة قوى مقاوَمة التقدم وامتداد لهم، وهي القوى التي شهدتها تونس على امتداد تاريخها الحديث.

النزعة السلفية المناضلة

في سنة ١٩٠٤، وحالما بدأ محمد عبده ورشيد رضا بإصدار مجلة «المنار» في البلاد المصريّة، وينادِيان فيها بإصلاحات متواضعة، اجتمع علماء الزيتونة، في تونس، وحرروا عريضة أرسلوها إلى الحكومة «التونسية» آنذاك، أي في الحقيقة إلى السلطات الاستعمارية، طالبوا فيها بمنع توزيع الجريدة في الإيالة التونسية، زاعمين أنها تهاجم الأولياء الصالحين، وتنادي بفتح باب الاجتهاد من جديد، وتعبّر عن أفكار مختلفة عن تلك التي وردت في المذاهب الأربعة. ذلك أنّ «المنار»، حسب زعمهم، «تجد قراءها من بين الشباب الطالبي بالجامع بتونس، وينتهي بها الأمر، إن لم نتخذ حذرنا، إلى تلقينهم أكثر الأفكار تعارضا مع مبادئ السنّة المطهّرة»(٣).

1- B. Harmassi, *Etat et société au Maghreb*, éd. Anthropos, Paris, 1975, p. 133.

انظر أيضا: N. Sraïeb, *Le Collège Sadiki*, pp. 296-297.

٢- توفيق العيادي، المرجع المذكور، ص ٦٤.

٣- انظر الترجمة الفرنسية لهذه لعريضة في «**روافد**»، عدد ٢، ١٩٩٦، ص ص ٩٣-٩٧.

كما طالبوا، في العريضة نفسها، بحق الرقابة على كل مقال يُنشر ويتصل بالدين. وذلك على الرغم من أن هؤلاء الشيوخ كانوا يكتبون مقالات وينشرونها في الجرائد التونسية، ينتقدون فيها أطروحات «المنار»، ويصرّحون فيها، من جهة أخرى، أنّ الأرض ليست كروية الشكل، وأنها لا تدور حول الشمس، وأن من يقول خلاف ذلك فقد خالف القرآن[1].

غير أنه من حسن الطالع أن يوجد، من حين لآخر، زيتونيّ يتمتع بذكاء وقّاد وعقل متحرر ويتّصف بشجاعة المقاوم الصادق، فيخرج عن الدروب المطروقة ليقترح أشياء جديدة. ولكن جميع من جازفوا بارتكابهم مثل هذه التجاوزات «الطائشة» كان مصيرهم أن رجمتهم صواعق الأرستقراطية الزيتونية.

ذاك ما جرى للأستاذ المصلح محمد شاكر، في صفاقس، إذ اجتمع المجلس الشرعي هناك وطالب في سنة ١٩٠٢ بعزله وسحب شهاداته العلمية التي كان حصل عليها من الجامع الأكبر. ونال المجلس ما طالب به، إذ أن الأستاذ كان بالفعل من تلاميذ المصلح المصري محمد عبده وصديقا له، وداعيا مثله لترك زيارة الأولياء والتمسح على أعتابهم[2].

وذاك ما حدث للمفكر التونسي الطاهر الحداد عندما نادى بتحرير المرأة، إذ ثارت ضده ثائرة الزيتونة وقابلته بمحاكمة أفكاره وطروحاته ونشر كتاب ينقضه ويعارضه، حبّرهُ أحد أساتذتها التقليديين[3].

ونفس المواجهة قوبل بها علي عبد الرازق من قِبَل شيوخ الأزهر عندما نشر كتابه «**الإسلام وأصول الحكم**»، وهو كتاب سيحتفظ به التاريخ لاحقا باعتباره أحد

١- راجع: التليلي العجيلي: «المحافظون وحركات الإصلاح في تونس بين ١٨٩٥ و١٩١٤»، مجلة **روافد**، عدد ٢، ص ٦١.

٢- ب. عبد الكافي، الجريدة اليومية التونسية **الصباح**، ٤ نيسان-إبريل ١٩٦٣. وكذلك:

A. Kraiem: Le premier procès de Abdelaziz Thaalbi (juillet 1904), in *Revue d'histoire maghrebine*, n°41-42, juin 1986, p. 12

٣- محمد الصالح بن مراد: **الحداد على امرأة الحدّاد**.

أهمّ مؤلّفات الإِصلاح الإِسلامي في القرن العشرين، وقد حذت الزيتونة بقلم أحد أعلامها حذو شيوخ الأزهر[١].

غير أن ردود الفعل هذه لم تبلغ قساوتها ما بلغته مع الشيخ عبد العزيز الثعالبي، مؤسس حزب «الدستور». فقد بدأ الشيخ يبلور أفكاره منذ سنة ١٨٩٥ بجريدته «**سبيل الرشاد**»، إلا أن الجريدة توقفت بعد مرور سنة بفعل ضغوط وُجهاء الزيتونة[٢]، فاكتفى عندها بنشر أفكاره مشافهة في الأسواق والمقاهي، غير متحرج من نقد الأولياء الصالحين، وخصوصا سيدي عبد القادر الجيلاني[٣] الذي كان أكبرهم حظوة لدى الأوساط الشعبية في ذلك الوقت. ثم إنه كان يعمل جاهدا على إعادة النظر في الصيغ المثالية للتاريخ الإسلامي السائدة في التعليم الزيتوني، فكان يذهب إلى القول بأن «الخليفة عثمان كان أول من ركز الحكم الاستبدادي والنظام المطلق في الإِسلام»[٤]. وإضافة إلى ذلك، كان الثعالبي يفضح محتويات التعليم الزيتوني ويكشف عيوب مناهجه، فيصفه بكونه «تعليما غير مفيد»، وبأنه علم «غير ذي نفع»، وبأن جامعة الزيتونة لا تكوّن غير «البروليتاريا المثقفة». والحال أنه كان من الأجدى «تكوين حرفيين يتخرجون وفي أيديهم 'صنعة' تسمح لهم بالعمل والعيش والكسب عوض خلق أشباه 'المثقّفين'»[٥]. ولقد ذهبت به شجاعته إلى حد التشهير بالأرستقراطية الزيتونية التي تتعمد بتعليمها «أن تحشو الأدمغة حشوا وتبلّد الأذهان، والحال أن عليها أن تثري العقول بالمعارف الصحيحة والمفيدة»[٦]. كما عمد إلى نقد «فساد» هذه الأرستقراطية و«جهلها»[٧].

١- محمد الطاهر بن عاشور: **النقد العلمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم**، ١٩٢٥، القاهرة، المطبعة السلفية.

٢- راجع التليلي العجيلي، سالف الذكر، ص ٧١.

٣- C. Ben Attar, “Souvenirs du palais”, *Le Petit Matin.* (صحيفة تونسية) بتاريخ ٣١ آب-أغسطس ١٩٣٥، ص ٣.

٤- أ. كريم، المشار إليه سابقا، ص ١٠٤.

٥- بن عطار، مصدر سابق، ١ أيلول-سبتمبر ١٩٤٥.

٦- بن عطار، المشار إليه سابقا.

٧- كريم، المشار إليه سابقا، ص ١١٠.

وعلى الأثر تشكل سنة ١٩٠٤ تكتل جمع رؤساء الطرق والزوايا، ولاسيما الطريقة العيساوية[١] ومشايخ الزيتونة. أي أن هذا التكتل تكوّن من رؤساء الإسلام الشعبي والإسلام الرسمي معا[٢]. فأما الصنف الأول فقد نظّم مظاهرات هدفها محاولة سحل الثعالبي وقتله؛ وأما الصنف الثاني، المتكون من أهل الشرع، فقد دعا المجلس الشرعي بشِقّيْه المالكي والحنفي للانعقاد قصد معالجة قضية الثعالبي والنظر فيها، ودعوته إلى المثول والمحاكمة[٣]. وقد كانوا يتوقعون أن يصدر عليه الحكم بالإعدام لتطاوله على الدين ولارتداده[٤]. بل إنّ هذا الحكم قد يكون صدر فعلا كما قيل آنذاك[٥]، وإن كان الأمر غير مؤكد. غير أن السلطات الفرنسية سحبت الدعوى من المحكمة الشرعية لتسلّم «المتّهم» إلى «الدريبة»، وهي المحكمة الجناحية العصرية، التي تعاملت مع القضية تعاملا أساسه تهدئة الخواطر، فكان أن قضت بسجنه مدة شهريْن.

لقد صرّح الثعالبي أمام المحكمة قائلا: «إنّ الأفكار التي أعتنقها والآراء التي أدعو إليها لا تتعارض البتة مع التعاليم الدينية، وغاية ما في الأمر أنها تريد أن تخلّص الدين الإسلامي من جميع ما علق به نتيجة الجهل والتزمّت وإغراءات الثروة وذلك لأجل أن نعيد إليه صفاءه الأول الذي كان مصدر قوّته»[٦]؛ وأضاف «أرجو من صميم الفؤاد أن أكون آخر ضحية من ضحايا التعصب»[٧]. إننا ونحن نستمع إليه، نخال أنفسنا نستمع إلى ديموقراطيّ مسلم معاصر وهو يقاوم الأصوليين في أيّة بقعة من بقاع العالم الإِسلامي.

١- كريم، المشار إليه سابقا، ص ١٠٧.

٢- لطيفة الأخضر الغول: **الإسلام الطرقي والتحولات السياسية والاجتماعية بتونس في العهد الاستعماري ١٨٨١-١٩٣٤**، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، ١٩٩٠، ص ١٢٨.

٣- راجع رسالة المفوض العام لدى الإقامة العامة لفرنسا بتونس إلى وزارة الخارجية الفرنسية والمؤرخة في ٢٥ حزيران-يونيو ١٩٠٤، والمنشورة في مجلة «وثائق» الصادرة عن المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية بتونس، لسنة ١٩٩٣، عدد ١٩، ص ٣٧.

٤- راجع: كريم، المشار إليه، ص ١٠٦.

٥- «**وثائق**»، عدد ١٣، ١٩٩٠، ص ٢٦. بن عطار: *Le Petit Matin*، بتاريخ ١٩٣٥/٠٨/١٣، ص٣.

٦- ابن عطار المشار إليه.

7- *La Dépêche tunisienne*. 24/7/1904.

إذا كانت الأرستقراطية الزيتونية قد وقفت في وجه الإصلاح، فإنها لم تتأخر في نفس الوقت في الإفتاء باسم الدين لفائدة مشاريع استعمارية في تونس، كتسهيل الاستعمار الزراعي والتجنيس وغيرها من المشاريع[1]. هذا مع العلم أن عددا من الزيتونيين كانوا وطنيين مناضلين.

وأمّا المؤسسة ذاتها، أي الزيتونة التي تأسست منذ حوالي ثلاثة عشر قرنا، فقد عرفت، أثناء النصف الأول من تاريخها، لحظات عزّ ومجد، وتجاوز صيتها الآفاق التونسية. بل أنها كانت المنارة المشعّة على العالم العربي، وخاصة البلدان المغاربية، إشعاعا لا مثيل له من حيث القيمة والوزن. ولكنها بدأت في الفتور فالتكلس والجمود، بل أصبحت منذ قرنيْن أو ثلاثة قلعة من قلاع المحافظة؛ فقد انغلقت على نفسها وتغافلت عمّا يحدث حواليها وفي العالم، وعن كل ما لا يتصل بالشريعة والتاريخ الإسلاميين وبالنحو العربي. وحتى بالنسبة إلى ما يتصل بالإسلام، فإنها تشبثت بالتصورات الدوغمائية دون سواها، حتى أنه إذا ما صادف أن خرج من صفوفها مصلح سارعت مباشرة بطرده. والحق أنها بذلك انخرطت في حركة انحطاط المجتمع برمته وانحطاط البلاد بكاملها.

فهل كانت الزيتونة إذن ضحية هذا الانحطاط أم متسببة فيه؟ ذلك سؤال من العسير الإجابة عنه. غير أنه لمّا كان للنخبة على الدوام الدور الحاسم في صيرورة المجتمع، ولمّا كان الزيتونيون يشكلون لمدة طويلة نخبة البلاد، فإنه لا يمكن تبرئتهم من كل مسؤولية.

برنامج الأصوليين

وفي وضع هو اليوم أشد ما يكون تباينا مع ما كنا عليه في الماضي، وفي إطار معطيات وطنية ودولية، اجتماعية واقتصادية وثقافية، مختلفة تماما عمّا كانت عليه البلدان الإسلامية في القرن التاسع عشر وخلال النصف الأول من القرن

١- التليلي العجيمي، المشار إليه سابقا، ص ٦٤ إلى ٦٦، وكذلك ص ٦٧ مع الحاشية رقم ٨٤. انظر كذلك النص الكامل لتقرير المقيم العام لفرنسا بتونس حول جميع ملابسات قضية التجنيس، في دورية «**وثائق**» العدد الأول، المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية بتونس.

العشرين، يجد الباحث الثابتة نفسها، وهي أن المطلب الحقيقي الوحيد للحركات الإسلامية إنما هو تأكيد الصبغة الدينية للدولة وتطبيق أحكام الفقه. وأما تحرير الإنسان ومسألة التنمية، أي ما كانت الشعوب الإسلامية في أمسّ الحاجة إليه، فإنها تبقى أهدافا لا صلة لها البتة باهتمامات الأصوليين.

فسواء توقّف المرء عند التجربة الإيرانية في أبعادها وملابساتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، أو نظر في تجربة الطالبان في أفغانستان، وتجربة الأصولية الإسلامية في السودان، أو تتبّع بالدرس كتابات الزعامات الأصولية الإسلامية في كل من مصر والمغرب العربي، فإنه لا بد أن يخلص إلى نفس الاستنتاج الذي خرج به احميدة النّيفر، والذي مفاده أن تطبيق الشريعة قد أصبح عند بعضهم فلسفة التغيير والمشروع القادر على إخراج المجتمعات الإسلامية من المأزق الذي وُجدت فيه[١].

تلك هي فلسفة الأصولية الإسلامية منذ ولادة الإخوان المسلمين بمصر في أواخر سنة ١٩٢٠ حتى اليوم. فحسن الترابي لا يتردد في القول بأن تطبيق الشريعة هو: «أحد مظاهر الاستقلال الحقيقي وعلاماته»، وأنه باستطاعته أن يجعلنا نخرج من «الحلقة المفرغة للفقر والفاقة والمديونية والعجز الاقتصادي»[٢].

وللتذكير فإنّ سيد قطب، الذي ترى فيه الاتجاهات الأصولية الإسلامية، إلى جانب المودودي، أحد منظّري الحركة الإسلامية الحديثة إن لم نقل منظّرها، يَعتبر في مؤلفاته وخاصة «**معالم في الطريق**»[٣] أنّ: «اتجاهات الفلسفة بجملتها، واتجاهات علم النفس بجملتها...، ومباحث الأخلاق بجملتها...، واتجاهات التفسيرات والمذاهب الاجتماعية بجملتها...، من الفكر الجاهلي»، أي غير الإسلامي؛ ومعظمها، إن لم يكن كلها، يتضمن في أصوله المنهجية عِدَاء ظاهرا أو خفيّا للتصور الديني جملة وللتصور الإسلامي على وجه خاص، ويعني ذلك أنّ «المجتمع الجاهلي هو

١- ٢١/١٥ (مجلة تونسية) عدد ١٠.

٢- المرجع السابق

٣- سيد قطب: **معالم في الطريق**، دار دمشق للطباعة والنشر، ص ص ١٢٠-١٢٩. ونصر حامد أبو زيد: **نقد الخطاب الديني**، دار سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٢، ص ٤٨.

كل مجتمع غير المجتمع المسلم» (ص ١٢٠). وبهذا التعريف تدخل في إطار «المجتمع الجاهلي» كل المجتمعات القائمة في الأرض، إذ «تدخل فيه المجتمعات الشيوعية...، وتدخل فيه المجتمعات اليهودية والنصرانية في أرجاء الأرض جميعا» (نفس الصفحة). وإذنْ، فإنّ: «حكاية أن الثقافة تراث إنساني لا وطن له ولا جنس ولا دين، حكاية صحيحة عندما تتعلق بالعلوم البحتة وتطبيقاتها العملية، دون أن تتجاوز هذه المنطقة إلى التفسيرات الفلسفية، ولا إلى الفنّ والأدب... ولكنها فيما عدا ذلك إحدى مصايد اليهود العالمية التي يهمّها تمييع الحواجز كلها... لكي ينفذ اليهود إلى جسم العالم كله.» وإذنْ، فينبغي نبذ كل ما ليس إسلاميا، لأنه دليل على «الثقافة الجاهلية المناهضة للثقافة الإسلامية» (ص ١٧٣).

على أنّ التمييز العدائي هذا ليس خاصا بما هو خارج الإسلام، بل ينبغي إجراؤه داخل تراث الإسلام نفسه أيضا؛ فالباكستاني المودودي يرى أنه، بعد الخلفاء الراشدين الأربعة، أي بعد ثلاثين سنة من موت النبي، «تدفق خليط متكوّن من الفلسفة والأدب والعلوم من اليونان وإيران والهند... وبذلك بدأ الخلاف النظري بين المسلمين، وبدأت عقائد المعتزلة ونزعات الشك والإلحاد، وبدأ الاتجاه إلى الفرقة والخلاف في مجال العقائد... ووجدت فنون الرقص والموسيقى والرسم وهي فنون غير إسلامية تشجيعا من أولئك الذين كان محرما عليهم أن يقترفوا هذه الفنون القبيحة»[١].

ويؤدي هذا الرفض الشامل لكل ما أنتجه الفكر الإنساني خارجَ الحيز الإسلامي، وحتى داخله، إلى رفض الديموقراطية وكل روح ديموقراطية.

ولقد بنى المودودي وسيد قطب أسس الحركة الإسلامية السياسية الحديثة اعتمادا على مقدمات يجدر بنا أن نتوقف عندها؛ فالإسلام، حسب هذيْن المؤلفين، قد حرر الإنسان بتعويض عبودية الإنسان للإنسان بعبودية الإنسان لله، وإذا ما حصل العكس فذاك يعني «تأليه الإنسان». وفي هذا الصدد يعتقد سيد قطب «أن إعلان ربوبية الله وحده للعالمين يعني الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كل

١- المودودي: Short history of the islamic revaivalist movement, Lahore Pakestan 3rd ed.1979 p 30. - انظر أيضا نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص ٦٢.

صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها، ويعني كذلك التمرد الكامل على كل وضع في أرجاء الأرض الحكم فيه للبشر بصورة من الصور، أو بتعبير مرادف الألوهية فيه للبشر ومصدر السلطات فيه البشر، هو تأليه للبشر يجعل بعضهم لبعض أربابا من دون الله»[١]. تكمن إذن حسب هذا المنظّر «قمة التحرر في العبودية لله»[٢]، التي تعني تطبيق الفقه الذي وضعه الفقهاء والذي يعمل الإسلاميون على الرجوع إليه. ويضيف سيد قطب «أن هناك حزبا واحدا لله لا يتعدد، وأحزابا أخرى كلها للشياطين وللطاغوت»[٣].

مسلمون وأصوليون إسلاميون

حلل برهان غليون، في كتاب له نشر أخيرا[٤]، الظاهرة الإسلامية، موجها الانتقاد إلى الأنظمة السياسية للبلدان الإسلامية التي اعتبرها أنظمة استبدادية في أغلبها، وهو محق فيما ذهب إليه، غير أن الظواهر غاية في التعقيد، حتى أن العوامل المختلفة يكون بعضها للبعض تارة أسبابا وتارة مسببات بحكم ما هو قائم بينها من علاقات جدلية. فالاستبداد يمكن أن تنشأ عنه الظاهرة الإسلامية، ولكن الظاهرة الإسلامية يمكنها هي أيضا أن تولِّد الاستبداد، وحتى أن تكون له حجة وعذرا.

والأكيد أن الديموقراطية لا تدوم بل تمتنع ممارستها إلى حين إذا ما اعتقد جزء لا يستهان به من الشعب أنه يمتلك الحقيقة المطلقة، وآمن أن له الحق بل من واجبه أن يفرض تلك الحقيقة بالقوة، أي إذا ما اعتنق ذلك الجزء أيديولوجيا معادية للديموقراطية. وعلى هذا الأساس فإن ما يؤسف له أن وجود الأصولية قائم فعلا في كل البلدان الإسلامية، وهو ما يدفعنا إلى التساؤل عما إذا كان الإسلام يولِّد بالضرورة ثقافة معادية للديموقراطية؟

ولا يمكن لإجابتنا إلا أن تكون سريعة وبالنفي القاطع، بل إنّ القصد من

١- سيد قطب، المرجع السالف الذكر، ص ٨١، ونصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص ٦٤ و٦٥.

٢- نفس المرجع السابق.

٣- سيد قطب، المرجع السابق، ص ١٣٦.

4- *Islam et politique*, *la modernité trahie*.ed. La Découverte, Paris, 1997.

كلامنا هاهنا يتمثل في البرهنة على أن الأصولية ليست قدرا محتوما. كما يتمثّل في التدليل على أننا لسنا إزاء قضية دينية، بل الأمر يتصل بمسألة ثقافية وتربوية، وبالتالي كان من الضروري أنّ نميّز بين المسلم والإسلامي.

فالإسلام هو عندنا معشر المسلمين دين شعبي هادئ، إذ هو أولا وأساسا دين، أي عقيدة وإيمان، بل إجابة عن سؤال مؤرق يخصّ الحياة والموت، وهو سبيل ناجعة لتهدئة قلق الوجود، وهو الأمل في حياة بعد الموت ملؤها العدل والسعادة، ثم هو يعني ببساطة أنّ القوة العظمى التي خلقت هذا العالم، أي الله، قد أوحت إلى محمد، وهو بشر ﴿... يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الأَسْوَاقِ...﴾[١] كبقية البشر، رسالة محبة ومساواة، رسالة إخاء وسلام. وقد تجرع ذلكم الرجل الويلات، فسخر منه قومه وطاردوه وكادوا يقتلونه، فدافع عن نفسه. وإذا ما استثنينا ذلك الدفاع عن النفس فإن رسالته إنما هي رسالة سلام ووفاق.

وتتضمّن هذه الرسالة فروضا فردية، كالصلاة والصوم والمحظورات الغذائية، وما يماثلها من الشعائر والعبادات التي سيراعيها الفرد، كل حسب طريقته، أو لا يراعيها حسب مدى توافقه معها ومدى عمق قناعته بها. وقد وجِدَ في كل الأديان مؤمنون يمارسون عباداتهم كلها بانتظام، وهناك من المؤمنين من يختلفون عنهم فلا يمارسونها إلا قليلا. وبذلك فالأمر هو، بالنسبة إلى كل فرد، مسألة شخصية بحتة لا حق لأي كان أن ينحشر فيها؛ إذ يقول القرآن الكريم صراحة: ﴿... وَلاَ تَكْسِبُ كل نَفْسٍ إلا عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ثم إِلَى رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾[٢]. وبالتالي فلا حق لأيّ كان، فردا أو جماعة أو دولة، أن يملي على الغير سلوكه أو نظام حياته.

أما ما اتصل بالعلاقات الجماعية فإن الإسلام يتضمن أخلاقا، أي توجها عاما، مثله في ذلك مثل الأديان الرئيسية الأخرى في العالم، كما يفهمها أهلها اليوم ويمارسونها. و«الشريعة» في أصل معناها مشتقة من مادة «شرع»، التي تعني فيما

١- الفرقان (: ٧).
٢- الأنعام (: ١٦٤).

تعني الطريق المنتهج والسبيل المُمتدّ. وبالتالي فالمسلمون يتّخذون هذا الطريق سبيلا يسيرون فيه بحسب اجتهادهم، أو قل بحسب مجهودهم الفكري، وبالتالي فهم، عند إعداد القواعد القانونية المنظمة للحياة في المجتمع، يأخذون بعين الاعتبار تكيّفها الأنسب مع ظرفهم وتلاؤمها الأحسن مع زمانهم وملابساته.

وإذن، فالديموقراطية وقواعد الانتخاب العام المباشر والسيادة الشعبية وغير ذلك هي، اليوم، السبل الأكثر مناسبة وملاءمة لتعيين المؤسسات المؤهلة لسن القوانين والسهر على تطبيقها. وهي مؤسسات الدولة التي كانت دوما منذ موت الرسول، ولا تزال إلى يومنا هذا، من فعل الإنسان وإنشائه دون سواه.

وفي البلدان الإسلامية تعددت الدول وكانت دائما متعددة. وكان كل مسلم يتبع دولة لها سيادتها على أرضها ولها تاريخها الخاص بها. فالإسلام إذن ليس قانونا ولا دولة ولا سياسة ولا هوية، إنه دين لا يمكنه بحكم كونية مطمحه أن يكون مرتبطا لا بشعب ولا بحيّز ترابي ولا بدولة ولا بسياسة مخصوصة معينة.

وأمّا الإسلام في نظر الإسلاميين فهو خلاف ذلك كله، فليس الإسلام في نظرهم الإيمان بالله وحده بقدر ما هو تقديس لـ«تاريخ معيّن»[1]. ولقد خضع الأصوليون لعمليات تمذهب مارسها عليهم منظّروهم و«مرشدوهم»، بحيث حُشيت أدمغتهم بتاريخ مشوّه غاية التشويه، ومثالي موغلا في المثالية. فالله، في زعمهم، قد خلق الإنسانية لأجل أن تطيعه، واختار النبي محمدا، وهو رجل كامل، ليبلّغ أوامره إلى هذه الإنسانية، وقد تبعته قلّة قليلة من المخلصين وجميعهم «خيّرون» كرماء متفانون. وقد حارب النبي جيشا عرمرم من «الأشرار» الكافرين الذين كانوا جميعا متعاظمين، كذابين مفسدين جشعين...، ولكن تغلبت بعون الله قوى الخير رغم قلتها على قوى الشر رغم عدّتها وعتادها. وبهذه الصورة يتحول التاريخ الإسلامي إلى ملحمة مانوية. وبعد موت النبي تواصلت هذه الحرب بين «الطيبين والأشرار»، ثم إنّ أصحاب الرسول ومن جاء بعدهم من التابعين، وهم رجال كُمّل

1- A. Filali Ansary, Entre foi profonde et lucidité assumée, commentaire de “Islam and modernity”, Chicago, 1982 par Fazlur Rahman, *Prologues*, Casablanca, n°10, 1997, p.6.

أو أقرب ما يكونون إلى الكمال، قد كوّنوا دولة ووضعوا قانونا. واليوم ينبغي إعادة تشكيل هذه الدولة، والعودة إلى هذا القانون وتطبيقه تطبيقا حرفيا، والتقيد به دون أي تغيير فيه لا زيادة ولا نقصانا. ومهما كان من أمر فهذا القانون قد ركّزه رجال فضلاء معتمدين في ذلك على القرآن (كما فهموه) وعلى أحاديث النبي (كما جمعت ودوّنت بعد قرن)، فلا حق لأي كان أن يمسّه. فأولئك الذين جاؤوا بعد جيل صحابة النبي كانوا تابعين جيّدين، ومن عارضوهم، في الداخل أو في الخارج، كانوا جميعا أشرارا. وهكذا تواصل السجال بين قوى الشر وقوى الخير ولا يزال.

يميّز الفقهاء تمييزا صريحا بين دار الإسلام ودار الحرب، أي بين الأراضي الخاضعة لقوانين الدولة الإسلامية وتلك الخارجة عنها، والمُعرّضة لشنّ حرب عليها كلما أمكن ذلك. وهذه القاعدة لا تزال سارية المفعول عند الإسلاميين، وهذا ما تجلى في أرضية برنامج جبهة الإنقاذ الجزائرية، المعروض في آذار-مارس سنة ١٩٨٩ بالعدد ١٦ من «**المنقذ**»، وهي الصحيفة الناطقة باسم الحركة، وخاصة في الفقرة ١٠ التي استعادت هذه النظرة ثنائيّة القطب[1]. وقد جاء فيها: «إذن، فعلى الصراع أن يتواصل! وقد أصبح اليوم طرفاه المتقابلان يتكوّنان من المسلمين الخلّص، وهم وحدهم المسلمون الحقيقيون من جهة أولى، ومن الآخرين جميعهم من جهة ثانية. وهذا الشق الأخير شبيه بكيس السفر الذي يُحشر فيه كل ما هبّ ودبّ، ففيه الغرب والمسلمون السيّئون معا. والغرب هو الإمبريالية والصهيونية والاستعمار والمادّية واستغلال مستضعفي العالم الثالث، وهو انحطاط الأخلاق ومجتمع الاستهلاك والدعارة والمخدّرات والفساد...، إن قتاله واجب...، وليس قتاله من الأمور المستعصية، لأن الغرب أرض لغمتها رذائلها، فإذا لم نتمكن اليوم من محقه فذلك عائد إلى فطنته التي بها غرس فينا أعداءنا في داخلنا، أو طابورا خامسا مؤلفا من المرتابين المتشككين، ومن الديموقراطيين، ومن الليبراليين، ومن النساء المتحررات، وحتى لا تطول القائمة، من الطفيليات المؤذية التي يتحتم سحقها...». والواقع أن المثقفين الجزائريين قد دفعوا غالياً أحياناً ثمن هذه الدعوة إلى السحق.

1- Paul Balta, *L'Islam*, Le Monde éditions, p. 174.

إن بإمكان أكثر المسلمين تديّنا التحاور مع مَنْ هُم أكثر الإسلاميين اعتدالا، وإن كانوا قلة قليلة. ففي تونس حاولت أقلية محدودة من الإسلاميين، في أواخر السبعينات، أن تثير نقاشا متصلا بلزوم مراجعة المفاهيم الأساسية للحركة الإسلامية، ولكنها فشلت فانشقت. وخلال الثمانينات تأسست مجلة تكتسي طرافة ذات بال أطلق عليها مؤسسوها تسمية «١٥/٢١» للدلالة على القرن الخامس عشر الهجري والحادي والعشرين الميلادي. وهي تسمية ذات دلالة خاصة، إذا اعتبرنا أن المجلة اختارت أن تعبّر عن برنامج يتأسس على الرغبة في التحاور مع الأديان والحضارات الأخرى، وعلى حاجة الإسلاميين إلى مراجعة جذرية بل ثورة ثقافية قبل البدء بأيّ عمل سياسي. غير أنّ هذه المجلة قد آل بها الأمر إلى الفشل، إذ حوربت من طرف الإسلاميين (حركة الاتجاه الإسلامي ثم حركة النهضة، والمسمى واحد)، ولم تَلْقَ التفهم والدعم من قبل المسلمين غير الإسلاميين.

والحقيقة أنه يمكن فهم فشل هذه التجربة الذي نأسف له، وذلك لأن الإسلاميين يستحيل عليهم أن يؤيدوها أو حتى يقبلوها، لأن من شأنها أن تقوّض أسس مذهبهم. ثم إنها ما كان يمكن أن تغري المسلمين غير الإسلاميين لأنها حافظت، ولو قليلا، على شيء من روح الإسلاميين ونَفَسِهم.

وإذن، فمشكلها كان مشكل العالم الإسلامي بكماله وتمامه، وهو غياب الوضوح في خصوص المسألة الجوهرية المتعلقة بالعلاقة بين الإسلام والقانون والدولة.

الإسلام والقانون

﴿لا إكراه في الدين﴾
(قرآن كريم)

إنّ الشريعة أو الفقه، أي القانون الإسلامي الكلاسيكي، عبارة عن مدونة من القواعد القانونية المتعددة تعددا يعسر حصره، تتّصل بجميع مشاكل الحياة في المجتمع. وقد ساهم في بلورة هذا الصرح القانوني مئات المؤلفين، فجاء مُضمنا في آلاف الكتب الباحثة في مختلف فروع القانون؛ فهناك القانون الجنائي والأحوال الشخصية والقانون العقاري. وهناك أيضا ما يمكن تسميته اليوم بالقانون المدني (العقود والالتزامات) والنزاعات الإدارية (المظالم).

ورغم المحنة التي عرفتها الأمّة الإسلامية، في فترة نشأتها، بعد ثلاثين سنة من موت النبي، والتي نجمت عنها، إلى جانب عوامل أخرى، الاختلافات بين العائلات المذهبية الكبرى مثل السنة والشيعة والخوارج، وعلى الرغم مما طرأ داخل كل منها من انشقاق (كانقسام السنة إلى أربعة مذاهب)، فإن الشرع الإسلامي قد حافظ على نوع من الوحدة الداخلية، وبقيت مختلف المدارس مُتفقة في شأن الاختيارات الرئيسية والمسائل الأساسية، بحيث إنّ تعدد الاتجاهات واختلاف المؤلفين والتنوع الحاصل بين المدارس أو، أحيانا، بينها وبين فروع تولّدت عنها، لم تمنع جميعها من بقاء القانون الإسلامي محافظاً على وحدته.

وقد أخذ الشرع الإسلامي ينظّم، شيئا فشيئا، مجتمع المدينة من مطلع القرن الثاني للهجرة (القرن الثامن الميلادي) إلى نهاية القرن التاسع عشر الميلادي في بعض البلدان الإسلامية، وإلى عهد قريب في البعض الآخر. أي إلى العهد الذي بدأت فيه المحاولات الهادفة إلى تحديث الأنظمة الإدارية والاقتصادية والاجتماعية والدوائر الحكومية من خلال اعتماد قانون مدون جديد. ورغم أن هذا القانون

الجديد قد أدخلت تعديلات مهمة أحيانا، فإنه واصل، في أغلب البلدان الإِسلامية، الأخذ عن الشرع الإسلامي التقليدي، وخاصة في مجال الأحوال الشخصية.

وفي مجال القانون المقارن، يُعتبر الشرع الإسلامي، بما فيه القوانين العصرية التي حافظت عليه كمصدر للاستلهام ــ جنباً إلى جنب مع القانون البريطاني (Common Law) والقوانين الرومانية والجرمانية ــ واحدة من أكبر العائلات القانونية الأربع أو الخمس في العالم.

ولهذا الشرع، من حيث عديد فروعه المختلفة، أوجه شبه مهمة مع الشرائع الأخرى، بما في ذلك القوانين الحديثة. فإذا أخذنا، مثلا، تنظيم عقود البيع أو عقود التسويغ تبيّن لنا أنه لا يختلف عن سائر القوانين الأخرى إلا في الجزئيات التي لا اعتداد بها.

غير أنه يتبيّن لنا، من ناحية أخرى، أنه مختلف عنها في أوجه أخرى ليست قليلة، بل نكتشف، عند التعمق فيه أن له خصوصيات ينفرد بها. ويمكن أن تتوزع هذه الخصوصيات إلى أصناف ثلاثة باعتبار موقف الإسلاميين منها: فهناك أولا القوانين التي يسلمون بانقراضها، وهناك ثانيا القوانين التي يريدون إهمالها، وهناك ثالثا القوانين التي يطالبون باستعادتها مثل قانون العقوبات، أو المحافظة عليها مثل قانون الأحوال الشخصية في أغلب البلدان الإسلامية.

ويمكن لنا أن نضع داخل المجموعة الأولى بعض أحكام الشرع الإسلامي ــ المندثرة اليوم ــ دون أن يكون لذلك أيُّ تأثير يذكر، مثلما هو الشأن في عدد من مواد القانون العقاري، كالإنزال والكردار والمساقاة والمغارسة...، وهي أحكام آل بها الأمر الآن، بفعل التقادم، إلى النسيان وأصبحت عبارة عن قطع متحفيّة، إذ لم يعد أحد يفكر في إعادة الاعتبار لها، وذلك على الرغم من أنها اعتمِدت لتنظيم الأرض والعقارات في البلدان الإِسلامية طيلة سيطرة الفقه الإسلامي والاحتكام إليه.

وأمّا الصنف الثاني من أصناف قواعد الشرع الإِسلامي، أي ذاك الذي يريد الفقهاء وتيار الإسلام السياسي نسيانه، فهو يشمل جميع القوانين المتعلقة بالعبودية. ولا يقتصر الأمر هنا على قاعدة وحيدة تكتفي بإقرار أن الإنسان يمكن له أن يمتلك إنسانا آخر، بل هو عبارة عن مجموعة من القواعد التي لا تحصى، مثل الأسباب

التي تؤدي بأحدهم إلى أن يصبح عبداً، وشروط صلاحية البيع، أو إلغائه بسبب عيب مخفي (في جسد الرقيق)، وحق مالك المرأة في مراكنتها جنسيا (تصبح بذلك محظيته مع بقائها رقيقة)، ومنع المرأة الحرة من أن تكون لها نفس العلاقات الجنسية مع رقيقها، وإثبات النّسب الأبوي لابن الأَمة، وحقوقه في الإرث، إلى غير ذلك...

والواقع أنّ هذه القواعد موزعة على مجموع فصول الشرع الإسلامي ومبثوثة في مختلف مواده، ومع ذلك فإنه يمكن جمعها في شكل مدوّنة ضخمة يمكن أن يصطلح عليها بـ«مجلة الرقيق».

إنّ مؤسسة الرق جزء لا يتجزأ من الفقه، ناهيك أنها، لئن غض الإسلاميون الطرف عنها أو حاولوا جعلها في عداد المَنْسِيّات، تظهر أحيانا على السطح؛ من ذلك أنّ الشيخ لخوة، رئيس قائمة الإِسلاميين في الانتخابات التشريعية التونسية لسنة ١٩٨٩، قد صرح بوضوح لأحد الصحافيين قائلا إن الأسرى في حالة الحرب يمكن أن يصبحوا في عداد الرقيق، كما يريد ذلك الفقه الإِسلامي، وهذا بليغ الدلالة عمّا يشاع في شأن اعتدال الإسلاميين التونسيين[١].

وفي سنة ١٩٨٨، عندما أقر قادة حركة حماس الإسلامية الفلسطينية ميثاقهم، أوردوا في فصله الثاني عشر أنّ «النضال ضد العدو أضحى التزاما فرديا لكل مسلم، رجلا كان أو امرأة، وللمرأة أن تذهب للنضال دون ترخيص من زوجها، وأمّا العبد فمسموح له في ذلك دون ترخيص من سيّده»؛ مما يعني أن الإسلامي المتشبع بالثقافة التقليدية قد يصل به الأمر إلى درجة يصبح فيها غير قادر على تصوّر شناعة القول الذي يعني بصورة غير مباشرة، ولكن يقينا، أنّ المرأة في زمن السلم خاضعة لزوجها والعبد لسيّده.

ولئن وُجد الرق في الحضارة الإسلامية فإنه لم يكن خاصا بها دون سواها، بل كان أحد القواسم المشتركة بين جميع الحضارات القديمة، وقد اضمحل اليوم في جميع البلدان الإسلامية كما هو الشأن في سائر البلدان. وعليه فإن المسألة لم تعد

١- راجع مقال زياد كريشان بالعربية، وحمادي الرديسي بالفرنسية في الأسبوعية التونسية «**المغرب**»، عدد ١٤٧ تاريخ ١٤ نيسان-أبريل ١٩٨٩، ص ٢٠ و٢١.

تمثّل مشكلة بالنسبة للمسلمين، ولكنها تقلق الأصوليين الإسلاميين حقا، لأنها تشكل مسألة مبدئية ذات أهمية قصوى.

وبالفعل فإننا مدعوون إلى الاختيار بين أمرين، فإما أن نعتبر التشريع الإسلامي عملاً بشرياً وليس أمراً دينياً، وفي هذه الحالة فهو نتاج تاريخي، وإذّاك عليه أن يخضع لقانون التاريخ، أي عليه أن يتطور مثل سائر الأنظمة القانونية في العالم، وبالتالي ينبغي التخلي عن الرق، وكذلك عن العقاب البدني، أو التمييز إزاء المرأة...، وإمّا أن نعتبره قانونا سماويا، وعندها يكون ضرورة عادلا وثابتا، وبالتالي أيضا، عليه أن يصمد أمام تقلبات الزمن، وأن يكون صالحا لكل البلدان وعندها فليس ثمة ما يوجب التخلي عن العبودية.

ثم إذا ما نحن عمدنا إلى التمييز بين أحكام الشرع الإسلامي التي لها مصدر نصي واضح في القرآن، وتلك التي لم تُستلهم من النصوص الدينية إلا بطريقة غير مباشرة، وجدنا أنفسنا مرغمين على تصنيف الرق ضمن المجموعة الأولى من القواعد أي تلك المذكورة في القرآن(١)، والتي لا يمكن بالتالي تغييرها.

ويبدو اليوم أن دعاة الإسلام السياسي والفقهاء لا يطالبون بالعودة إلى الرق وتأسيسه من جديد، بل إنهم لا يعتقدون أن مثل هذه العودة مما هو مرغوب فيه أو مما هو قابل للتحقيق. وإذا كان الأمر كذلك، فلِمَ التخلي عن الرق والتمسك بتعدد الزوجات، أو العقاب البدني... على أساس مبدأ الصبغة المقدسة المزعومة؟

ويتضح مما سبق أنهُ لا يمكن لأي منطق ديني ولا لأي سبب شرعي أو تفسير متناسق أن يبرر مثل هذا التمييز، بل هو التناقض الجوهري في موقف دعاة الإسلام السياسي. ولذلك تجدهم يعمدون إلى التغاضي عن هذا الفصل في الفقه، ولا يقبلون من يذكّرهم به، فيقلقهم، بل يحرجهم لأنه يجعلهم مُطالبين، وعلى أساس ديني بحت، بإثارة مسألة المحافظة على قواعد أخرى من قواعد الشريعة، التي، هي أيضا، غير صالحة لزماننا.

١- ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُواْ فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُواْ﴾ (النساء: ٣)، ﴿إلا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾ (المؤمنون: ٦).

وأما الصنف الثالث من أحكام الشرع الإسلامي، أي تلك الأحكام التي يتعلق بها الأصوليون الإسلاميون، فإنها تتصل بالأساس بمجالات الأحوال الشخصية وبالقانون الجنائي وحرية المعتقد. وهنا مكمن سبب الشقاق الأساسي بل الخلاف الجوهري القائم بين أنصار الحداثة وبين الأصوليين الإسلاميين. وذلك لأن الكثير من الأحكام الفقهية تتسم بجلاء بمناهضتها للمرأة، فضلاً عمّا فيها من نص على عقوبات جزائية لا إنسانية، ومن أحكام تمس بحرية المعتقد.

التمييز ضد المرأة

لقد بات ما يتصف به الفقه من تمييز ضد المرأة أمراً معروفاً، وصار فضح هذا التمييز والتنديد به موضوعا متداولا. غير أننا نرى من واجبنا العودة إلى هذه المسألة، لأن جوانب عديدة منها لا تزال غير معروفة لدى كثير من الناس.

فالإسلام، خلافا للدين المسيحي، يعترف بشرعية الرغبة والمتعة الجنسيتين ويقر بهما. بل إنه لا يعتبرهما، في ذاتهما، من باب الخطيئة أو الشر الذي لا تبرره إلا الحاجة إلى الإنجاب والتناسل ـ كما هو الحال في الديانة المسيحية ـ وإن كان إقراره بهما لصالح الرجال فقط. فللرجل أن يكون له عدد لا حصر له من النساء، إن هو اتخذ ما يلزم من الاحتياطات وراعى عددا من المقتضيات الشكلية. فله، أولا، الحق في الزواج بأربعٍ معًا وفي نفس الوقت؛ وهو حق لم يُعَد فيه النظر طيلة ثلاثة عشر قرنا، أي إلى غاية العصر الحديث الذي انطلقت فيه أولى محاولات الاجتهاد الجديد. وقد كانت التبريرات ترتكز على ضرورة اجتناب ارتكاب الآثام، بمعنى أنه إذا ما وجد رجل متزوّج نفسه أمام امرأة، سواء أكانت بكرا أو مطلقة أو أرملة، وأعجبته، فإن السماح له بالزواج منها أخف ضررا من الوقوع في إغراء ربط علاقة زنا بها. فإذا لم يكن واثقا من حبّه لها، ومن رغبته في أن تكون زوجته مدى الحياة أو حتى لفترة طويلة، فبإمكانه، بعد البناء بها وإرضاء ما كان في نفسه من رغبة، أن يطلّقها متى شاء.

وإذا ما رد بعض المتشككين متسائلين عن سبب عدم الاكتفاء باثنتيْن من

الزوجات، أجاب العلماء مستعملين نفس العبارات لتبرير إمكانية الحصول على زوجة ثالثة ثم على رابعة.

ولا يتوقّف الأمر عند هذا الحد بل إنّ الرجل كان باستطاعته، طيلة القرون الثلاثة عشر الأولى للهجرة وفق أحكام الفقه، أن يشتري من الرقيق ما شاء ومن الجاريات ما سمحت به طاقاته وإمكانياته المالية، كما أن يقيم علاقات جنسية مع جميع نسائه المملوكات.

ذاك ما كان عليه الأمر منذ البدايات الأولى للخلافة الأموية، أي بعد ثلاثين سنة من وفاة النبي، إلى غاية سنة ١٩٢٤، وهي السنة التي ألغى فيها كمال أتاتورك الخلافة. فباستثناء بعض الحالات النادرة كان لكل الخلفاء، أي قادة الدولة الإسلامية المضطلعين بتلك الوظيفة التي يتعلّق بها الأصوليون الإسلاميون أيّما تعلّق، حريمُهُم الذي قد يضم مئات بل آلافا من النساء، وهذا الحريم يمثّل الجزء الأساسي من بلاط الخليفة.

ومهما يكن من أمر فالعلماء لم يهتموا البتة بالحياة العاطفية ولا بالحاجة الفيزيولوجيّة لأولئك المحظيات العديدات اللاتي كنّ قابعاتٍ في سجنهنّ «الذهبي» منتظراتٍ حظوة ليلةٍ هي بين الخوف والرجاء.

وقد يُرد على قولنا بأن هذا كان أمرا مؤسفا حقا، ولكن بما أن هذه الممارسات ممارسات تجاوزها الزمن فإنه ينبغي النظر إلى الفقه في سائر مظاهره وتطبيقاته بعد أن تم إلغاء الرق والقضاء على الحريم.

غير أننا نلفت النظر عندئذ إلى أنّ للرجل الحق في التزوج مرات متعددة لا حصر لها. وصحيح أنه قد حُدّ حقه بأربع زوجات فقط، إلا أن هذا التحديد لا يسري إلا على الجمع بين أربع زوجات في آن واحد. والحال أنّ المتزوّج التعددي يمكنه أن يطلّق إحدى نسائه الأربع متى خطر له ذلك ومتى حانت الحاجة إلى إخلاء مكان لزوجة جديدة، قد تدور عليها، هي أيضا، الدائرةُ فتطلّق لتترك لغيرها المكان شاغرا، وهكذا دواليك.

ثم إن رغبة الرجل في التمتع بالمرأة يمكن أن يكن لها أجل محدد، فلا تدوم سوى عام، أو شهر، أو أسبوع. وعلى هذا الأساس يكون الزواج صالحا مدّة

الرحلة فقط، وهو عند السنّة مجرد زواج متبوع بطلاق لا أكثر ولا أقل. ولنشرْ ههنا، ولو عرضاً، إلى أنّ بعض الأغنياء من المسلمين قد استغلّ هذه الوضعية الشبيهة بالخناء الشرعي ومارسوها ليصبغوا بالبهجة والحبور رحلاتهم في بلدان المحيط الهندي الرازحة تحت الفقر والخصاصة، وهذه الممارسات ليست سرّية أو في الخفاء بل تحدث تحت أنظار الفقهاء وهم صامتون.

وأمّا الشيعة فإنهم أكثر صراحة من غيرهم؛ من ذلك أنّ الجعفريّة تعترف علناً بزواج المتعة، الذي هو زواج مؤقّت، أو إن شئنا تسمية الأشياء بأسمائها قلنا إنه خناء مقنّع ومقنّن.

إنّ حريّة الرجل في الزواج بعدد من النساء لا تحدها إلا رغبته وإرادته، ومما ييسِّر هذه الحرية امتلاك الرجل القدرةَ على الطلاق الذي لا حد له ولا رقيب عليه فيه، وهي قدرة لا يلحقه من جراء ممارستها إلا آثار ضئيلة. وبخلاف ذلك فعلى المرأة أن تعتدّ وأن تحترم أيّام عِدّتها لثلاثة أشهر على الأقل، قبل أن يمكنها التزوج ثانيةً.

وإذَنْ، فالحيف لصالح الرجل وعلى حساب المرأة في حالتيْ الزواج والطلاق واضح بيّن. ففي الزواج يفرض الرجل على المرأة وفاء وإخلاصا لا حد لهما، نظراً إلى أن الخيانة تعرضها للإعدام رجماً، على حين أن الخيانة التي يقدم عليها الزوج ومباضعته سائر زوجاته أمر شرعي.

والحاصل أنّ للرجل غيرةً ينبغي احترامها، ومشاعرَ لا مجال لخدشها، وقلباً لا يُجرح، وسعادةً لا تُمسّ ولا تُنغّص...، وأمّا المرأة فليس لها من ذاك كله لا كثيره ولا قليله.

يقدّم الإسلاميون إجابات وحججا لتبرير هذا الحيف الصارخ المفضوح، وتتمثّل أولى حججهم في ضرورة تجنّب الشك في النَّسب. ويعني ذلك أنّ الرجل يمكنه الارتباط بأكثر من امرأة دون أن يتسرّب الشك في أبوّة الأبناء وفي أمومتهم. وأمّا في حالة تعدد علاقات المرأة فإنّ نسبة الأبناء إلى آبائهم تكون متعذرة. ولكن هل تصمد حجّة النسب هذه إذا كنّا إزاء امرأة عاقر لا تنجب، أو قَعود انقطع طمثها؛ بل هل يكون لوجودها مبرر إذا ذكرنا وسائل منع الحمل أو التقنيات الحديثة المعتمدة في التحاليل البيولوجيّة؟!

وبعد ذلك تأتي ثانية الحُجج محمّلة بالمبررات الديموغرافية التي دأب القوم على اجترارها وتكرارها إلى حد الملل، والتي مفادها أنّ بالأرض عدداً من النساء يتجاوز عدد الرجال، وأن السماح للرجل بتعدد الزوجات لهو خدمة جليلة للنساء، وقد تكاثر عددهنّ، وهي حجة لم يؤكدها أي إحصاء ولا أشار إلى صحتها.

ثم يأتي المبرر الإنساني الذي مأتاه أنه من الأفضل لزوج امرأة مريضة أو عاقر أن يتزوّج ثانية دون التخلي عن الأولى. ولكن إذا قلنا إنّ المرأة قد أصبحت اليوم متحررة وذات وضع مهني قارّ يوفّر لها مدخولا خاصا بها، وإذا قلنا إنّ لها هي أيضا أن تطالب بهذا الحق في حال وجودها مع زوج به عقم ثابت أو يشكو مرضاً مزمناً، فإن قولنا هذا يثير حفيظة الأصوليين.

ونذكر أخيرا، في إطار استعراضنا لمبررات تعدد الزوجات، الحجة السوسيولوجية التي تنطلق مما آلت إليه الأمور، في طرق العيش بالمدن، من أزمة السكن، أو صعوبة الحصول عليه...، وما إلى ذلك من العوامل التي جعلت ظاهرةَ تعدد الزوجات تتقلص؛ وفعلاً، فعلى الصعيد الاجتماعي أصبح الزواج بأربع في طريق الزوال، وأضحى الزواج باثنتيْن نادرا.

غير أنه ما دام القانون يسمح بتعدد الزوجات ويمنح الرجل حق التزوج ثانية، حتى ولو كان ذلك مقيّدا بشروط تضمّنتها الإصلاحات الطفيفة لتشريعات بعض البلدان الإسلامية، مادام الأمر كذلك فلا مساواة بين الزوجين، وستبقى المرأة مهددة بنزول الطامة على رأسها في أيّة لحظة وفي كل حين، حتى ولوْ لمْ يستعمل الرجل هذه الإمكانية.

وهكذا، فالتمييز القانوني يُولّد، حتما، خللاً في الحياة الزوجيّة، وعدم إنصاف في الواقع وفي مظاهر السلوك. بل يقود، لا محالة، إلى وضعيّة الدونية وحالة التبعيّة.

وتتضح عدم المساواة بصفة جليّة أيضا في طريقة إنهاء العلاقة الزوجية، وذلك لأن الطريقة التقليديّة هي الطلاق؛ وهو، كما سبق أن رأينا، بيد الرجل. والطلاق نوعان: البائن، أي النهائي، والرجعي، أي المؤقّت. وخصوصية الطلاق الرجعي أنه يمنح للزوج الحق في أن يتزوّج بمطلّقته ثانية دون استشارتها. فكأنها

طُلّقت طلاقا مؤقتا لكي تُمنح مهلة للتفكير، ولكي تكون لها عبرة تعتبر بها وتلقّنها درسا في حسن السلوك وطيب المعاملة.

ولئن نصّت الشريعة حقا على إمكانية فسخ الرابطة الزوجية ببادرة من المرأة، فإنّ ذلك قد قُيِّد بشروط صارمة...، إلى درجة تبدو وكأنها جُعلت لتبقى، في أغلب الأوقات، نظريّةً وحبرا على ورق. فللمرأة المتزوجة أن «تطلِّق» نظريّا عن طريق القاضي في حال إخلال الزوج بواجباته الشرعية إخلالا خطرا، أو في حال دفعها لغرامة، فكأنما تسترد بذلك حريتها وتشتريها ثانية. إلا أن تدخّل القاضي في الحالتين لازم وضروريّ. ولكن عادة ما يكون القاضي ذا ثقافة معادية للمرأة، بحيث أنه يستمر في تأجيل البت في القضية إلى أن تضيع في إجراءات لا نهاية لها.

وفي واقع الأمر لا ملجأ للمرأة التي لم تعد تقدر على تحمّل الحياة الزوجيّة مع زوجها إلا بيت أبويها أو أخيها أو خالها، وذلك في انتظار أن يعيل صبر زوجها فيطلّقها.

غير أنّ الفقه يمنح للزوج سلاحا رهيبا هو «سجن المرأة الناشز»، ويمكن له أن يودعها فيه بأمر من القاضي ما دامت لم تقبل العودة إلى عش الزوجية. صحيح أنّ هذه القاعدة لا يقع العمل بها إلا على مضض، وأنها آيلة إلى الاندثار والزوال في أغلب البلدان الإسلامية، ولكن الفقه نص عليها، وجرى العمل بها حتى العقود القريبة الماضية. وينبغي أن نذكّر بذلك كل الذين، وخاصة كل اللواتي يطالبن اليوم بالعودة إلى تطبيق الفقه.

إنّ النساء التونسيات اللاتي وقعن تحت تأثير الأصوليين وأخذن بمذهبهم، وأصبحن يطالبن اليوم بتطبيق الفقه من جديد، لا يتصوّرن البتة أنّ هذا السجن، أو ما يماثله، قد وُجد في تونس وقد كان يسمّى «دار جواد»[1]، وأنه لم ينته أمره إلا مع تحرير المرأة الذي كرّسته مجلة الأحوال الشخصية لسنة ١٩٥٦.

1- D et A. Larguèche, *Marginales en terre d'Islam*, CERES Production, Tunis, 1992, pp. 85-112.

انظر أيضا الطاهر الحداد، **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، طبعة ١٩٧٢، ص ١٤٠.

وأمّا سائر أبواب الفقه التي يظهر فيها التمييز ضد المرأة فهي عديدة، ومنها حق الزوج في ضرب زوجته، وإسناد ولاية الأبناء للأب في حالة الطلاق (حق السهر على التربية والمراقبة وهي مجموع الأعمال النبيلة)، والحضانة للأم (الغذاء، اللباس وهي مهام مادية للعناية بالأطفال الصغار جدا)، وتوزيع أسهم الإرث على أساس مبدأ الحظ والحظين، ومنع المرأة من تبوّء مرتبة قياديّة وممارسة وظيفتها، وإلزامها بحمل النقاب والتحجّب... ولو شئنا الاستقصاء لرأينا القائمة تطول!

لقد تناولنا هنا تعدد الزوجات وطرق إنهاء الزواج بشيء من التفصيل، وذلك لنبيّن على وجه الخصوص أن الفقه لا ينطوي فقط على بعض الأحكام الكبرى المكرّسة لدونية المرأة فحسب، بل إنّ العلماء قد ذهبوا في ذلك وأبعدوا وأمعنوا في تقنين جزئيّات التطبيق، مضيفين ـ عند كل حالة ـ سمة جديدة تزيد من تكريس اللامساواة بين الجنسين ومن دونية المرأة. وهو أمر ينطبق كذلك على الأحكام المتصلة بحرية المعتقد.

الفقه يناهض حرية المعتقد

﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...﴾[1]، هذا ما ورد في القرآن الكريم، ونتيجةً لهذه الآية الجليلة والجليّة كان من المنتظر أن يعمد العلماء إلى تأسيس نظريّة لحرية المعتقد. ولكن شيئا من ذلك لم يحصل، بل الأنكى أنهم وضعوا سلسلة من القواعد الماسة بحرية المعتقد إزاء المسلمين وإزاء غيرهم من أهل الكتاب أو من سواهم.

غير المسلمين

يشيد القرآن بإبراهيم وبالدين اليهودي وبالمسيحية في آيات كثيرة، ويأمر باحترام المسيحيين واليهود. من ذلك ما ورد في سورة المائدة (الآية ٦٩): ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالصَّابِؤُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وعَمِلَ صَالِحاً فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[2].

١- سورة البقرة (: ٢٥٦).

٢- وفي نفس المعنى، سورة البقرة (: ٦٢).

ولئن بقي المسيحيون ينتظرون التئام مجمع الفاتيكان الثاني ليتخلّوا عن المقالة التي مفادها أن: «لا نجاة لمن هو خارج الكنيسة»، فإنّ المسلمين كان يمكنهم أن يسبقوهم في ذلك بأربعة عشر قرنا لو ائتمروا بما أمرهم الله، واعتبروا أنّ الوحدانيين «لا خوف عليهم». ولكن ذلك لم يحدث إلى أن جاء المفكّر التونسي محمد الطالبي[١] ليعيد لهذه الآية اعتبارها، ويفهمها مستنتجا ما ينبغي استنتاجه في شأن أهل الديانات الأخرى، وليجعل منها القاعدة الإسلامية الأنسب والأصحّ في الحوار المرجوّ بين الديانات.

ولكنه من المؤسف أن يكون العلماء قد ذهبوا عند تفسير هذه الآية في غير هذا الاتجاه، إذ اعتبروا أنّ المقصود باليهود والنصارى إنما هم أولئك الذين سبقوا الدعوة المحمدية أو الذين لم تبلغهم الرسالة، وهو بالتالي تأويل ضيّق يحرّف النص. بل هو تأويل بشري بما في هذه العبارة من دلالة على ما يعتمل في النفس البشرية من نوازع كالرغبة في الهيمنة على الآخر، أو ما تتسم به الأمم من أنانية، وغير ذلك مما كانت، ولا تزال، تتصف به الحضارات، وتشترك فيه جميعا. فالفقه، في جوانب عديدة منه، قد أنشأه وشيّده البشر، بل إن جوانب عديدة من الشريعة إنما صنعها أناس ضدا على المبادئ القرآنية.

وبالفعل، فتطبيقا للفقه الإسلامي، كان القساوسة والأحبار يعيشون في البلاد الإسلامية في حماية وأمن، وكذلك الأمر بالنسبة إلى أماكن عبادتهم مثل الكنائس وغيرها. بل إنّ المحاكم الكنسية والحاخاميّة ظلت قائمة وسمح لها بتطبيق قوانينها الخاصة بها على من هم ضمن دياناتها، وهذا أمر ينبغي التنويه به، باعتبار أحوال ذلك الزمان. لقد كان عبارة عن نظام ذي استقلالية تجعله، إجمالا، مناسبا[٢].

١- **إسلاميات مسيحيات**، المعهد البابوي للدراسات العربية الإسلامية، روما، ج ٤، ١٩٧٨، ص ص ١-٢٦.

وبالفرنسية: *Islam et dialogue*, Ed. M.T.I, 1972؛ بالإنجليزية: *Islam and Modern Age*, New Delhi؛ بالألمانية: Islam und westkucge wekt, Ed. Styrio, 1976

2- Robert Caspar, Entre les déclarations universelles des droits de l'homme et le statut de la dhimma, in *III Rencontre islamo-chrétienne*, Tunis, CERES, 1982.

فقد عرف اليهود، مثلا، في البلدان الإسلامية طيلة القرون الوسطى، نظاما أكثر تسامحا وأوفر رعاية مما كان عليه الشأن في أيّة بقعة من الكون. ويمكننا في هذا الصدد أن نذكر ما ورد في تاريخ اليهود لإبّا إيبان، ذلك السياسي الإسرائيلي المعروف الذي لا يمكن القول إنه صديق الإسلام والعرب، من اعتراف بأن اليهود لم يشهدوا، وهم في شتاتهم، فترات ازدهار ورخاء واعتبار...، إلا في فترتيْن اثنتين فقط؛ وتتمثل إحداهما في الزمن الراهن بأمريكا، وأمّا الأخرى فهي في الماضي بالأندلس المسلمة[١]. فإذا قارنّا وضعهم بإسبانيا في فترة عودة المسيحية إليها، إثر سقوط الأندلس، رأينا أنه كان على غير المسيحيين، أي المسلمين واليهود، أن يختاروا بين ثلاثةٍ: فإمّا أن يتنصروا، وإما أن يغادروا البلاد، وإما الموت.

ينبغي إذن أن يتجنّب المرء إصدار أحكام قيمة في شأن الشرع الإسلامي خارج السياق التاريخي الذي فيه يتنزّل، وينبغي إلا ننظر إلى الماضي بعين الحاضر، وإن حدث ذلك فهو خطأ جسيم. فموقف الأصوليين الذين ما فتئوا يفكّرون خارج الزمن، وبمعزل عن البعد التاريخي، ورغبتهم في جعلنا نعود إلى نظام قانونيّ له من القدم ما يتجاوز الألفيّة، كل هذا يدفعنا إلى أن ننتقد الفقه على ضوء مبادئ الديموقراطية وحقوق الإنسان.

ونتيجة للظاهرة الأصولية بات عسيراً على المُسلمين وضع ماضيهم في مكانه المناسب وإدراك منزلته، حتى يعيشوا حاضرهم كما ينبغي لهم أن يفعلوا.

فلو كان الأصوليون يريدون أن يعودوا بنا إلى الماضي الزاهر والعصر الذهبي، عصر حركات الترجمة عن علماء الإغريق والهند، وفلاسفتهما، عصر المناقشات السلميَّة والمساجلات الحماسية بين المعتزلة والأشاعرة، لكان ذلك مقبولا، ولكن الواقع أنهم لا يرغبون في العودة إلى «الماضي الذي كان مزدهرا بالحيوية الفكرية والعقلية التي تؤمن بالتعدد وتحتمل الاختلاف، بل الماضي الذي ارتضى التقليد بديلا عن الاجتهاد واكتفى بالتكرار بديلا عن الإبداع»[٢].

١- المرجع السابق.

٢- نصر حامد أبو زيد: **نقد الخطاب الديني**، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٢، ص ٩٩.

ولئن كان ينبغي لنا الإشادة بما عرفته البلاد الإسلامية من اعتراف بالآخر واعتبار له، فإنّ ذلك لا يمنعنا من أن نذكر بشيء من الحسرة الوضعيّة الدونية التي أفردها العلماءُ لليهود والمسيحيين في إطار الدولة الإسلامية، وهي منزلة وإن لم تكن تماثل وضعَ الأجنبي المحميّ، فهي على كل حال منزلة الرعايا من الدرجة الثانية.

فلئن تمتّعت هذه الأقليات بضمانات تتصل بأمنها وبممتلكاتها وبحرّيتها في ممارسة طقوسها وعباداتها، فقد كانت في نفس الوقت عرضة لممارسات تمييزية شبه عدوانيّة على الأصعدة الاجتماعية والسياسية والقانونية[١]. إن وضع تلك الأقليات، على ما كان عليه عندئذ، يعد مظهرا للتسامح بالنسبة إلى ذلك العصر. ولكن وضع الأقليات هذا يعد دليلا كذلك على التمييز الذي لا يمكن قبوله في أيامنا هذه. يقول عالم الاجتماع والأنتروبولوجيا الشهير كلود ليفي شتروس في هذا السياق: «لئن كان الإسلام مبدعا للتسامح ومبادرا به في الشرق الأوسط فإنه لم يغفر، إلا على مضض، لغير المسلمين أنهم لا يتخلّون عن عقائدهم لصالحه هو، وذلك باعتبار أنّ له عليها جميعا علوّا ورفعة»[٢]. ولا تزال بعض هذه المظاهر التمييزية التي كرسها العلماء قائمة حتى يومنا هذا في بعض البلدان الإسلامية[٣]. بل أنها قد تتفاقم ولا شك كلما تخلّى نظام من الأنظمة القائمة اليوم، وهي أنظمة مترددة بين الحداثة والنزعة التقليدية، عن موقعه لفائدة نظام أصوليّ، ولا ننسى — في هذا السياق — ما أصاب البهائيين من ويلات منذ أن أزاح الخميني شاه إيران.

فإذا تجاوزنا الأنظمة الأصولية إلى باقي أنظمة العالم الإسلامي، وجدنا أن

١- والشواهد الدالة على ذلك في كتب الفقه لا تحصى ولا تعد. لنذكر على سبيل المثال أن ابن تيمية الذي عاش في القرن الثالث عشر م، والذي كثيرا ما يستشهد به الأصوليون، أفتى بأن حكام مصر يمكنهم هدم الكنائس أو عدم الترخيص لبناء كنائس جديدة بحجة أن مصر تم فتحها من طرف المسلمين بقوة السيف لا على أساس عهد مع النصارى: Benjamin O'Keeffe, Islamo Christiana, 1996 pp.53-78.

2- Levi- Strauss, *Tristes tropiques*, Plon, 1955, collection *Terres humaines* Poche, p 486

3- Sami A. A. Abou Sahlieh, *Non musulmans en pays d'Islam*, Fribourg, 1979.

حظ الأقليات الدينية لا تُحسد عليه؛ فالعوائق والحواجز ومظاهر الإزعاج الإدارية التي يرزح تحت عبئها أقباط مصر عند سعيهم إلى الحصول على ترخيص لبناء كنيسة، والموانع التي تعترض هؤلاء المواطنين لبلوغ هذه الوظيفة أو تبوُّء تلك، لا مبرر لها. بل إنّ الأقباط، وهم الذين كانوا سكان مصر الأصليين قبل الفتح الإسلامي، قد اضطرت أعداد كبيرة منهم إلى الفرار من بلدهم والهجرة إلى كندا أو أستراليا أو إلى بلد آخر، وأن في ذلك لأبلغ تعبير عن الصعوبات التي يقاسونها باعتبارهم أقلياتٍ.

وينبغي التخلي عن الحجّة التي مفادها أنّ للمسلمين الحق في الحكم لا لشيء إلا لأنهم يمثلون الأغلبية التي يُعتدّ بها، فالأغلبية في النظام الديموقراطي هي أغلبية الرأي والمشاريع السياسية، أمّا المعتقدات الدينية والأصول العرقية فلا شأن لها بذلك. ولنذكر بأن ليون بلوم، ثم من بعده بيير منديس فرانس، قد كانا من أكبر رؤساء حكومات فرنسا، ولنذكر أيضا جون ف. كيندي وهو من هو في كوكبة رؤساء أمريكا[1].

وعليه ينبغي أولا حذف بل منع كل إشارة إلى الملّة الدينية في أوراق الهوية التي يحملها المواطنون، وهو إجراء مهمّ من شأنه أن يثبّت مفهوم المساواة القانونية بين مواطني البلاد، ويخلق عقلية بعيدة عن التمييز إزاء أيّ كان. وهو ما أُنجز في تونس، وينبغي أن يُعمَّم في سائر البلدان الإسلامية.

وينبغي، ثانيا، أن لا ينص الدستور ولا القانون على أية إشارة إلى التمييز بين المواطنين، إذ ينبغي أن يكونوا جميعا متساوين في الحقوق والواجبات. وأمّا الباقي فإنه من شأن التربية. فقد أتى الفقه الإسلامي بالتسامح، فكان ذلك مكسبا ذا شأن عظيم، ولكن اليهود والمسيحيين من مواطني البلاد الإسلامية لم يعودوا اليوم يقبلون أن تكون منزلتهم منزلة المواطن المتسامَح معه، إذ أصبحوا يطالبون، وهم على حق، بأن يكونوا مواطنين بأتم معنى الكلمة ودون ميز.

وإذا ما بحثنا في وضعيّة غير المسلمين الذين ليسوا مسيحيين ولا يهوداً، تبيّن

١- معلوم أن ليون بلوم ومنديس فرانس كانا يهوديي الأصل، وكيندي كان كاثوليكيا بينما أغلب الأمريكيين بروتستنتيون.

لنا أنّ الفقه خصّهم بوضع لا يُحسدون عليه، إذ أن حقوقهم محدودة وغير معترف بها إلا في الحالات الخاصة.

ولكن المس بحرية العقيدة لم يبلغ حداً من القسوة التي لا تطاق يعادل ذاك الذي بلغه إزاء المسلمين خاصّة؛ ذلك أنّ الفقهاء قد ابتدعوا فكرة لا مثيل لها سوءاً وشناعةً وتدميرا لحرية المعتقد: إنها تلك التي سماها العلماء بالردة والتي اعتبروها جريمة كبرى فخصصوا لها العقاب الأقصى وهو الإعدام.

هل الردة جرم؟

وعلى الرغم من أنّ الأمر مثير للحيرة والاندهاش، فإنّ الفقهاء قد ابتدعوا هذا الجرم الذي يمسّ بحرية المعتقد دون الاستناد إلى أيّة قاعدة قرآنية.

فإذا ما كان سَنُّهم لسائر القواعد المنافية لحقوق الإنسان يأتي عادة بعد جهد تأويلي واضح، أو عن طريق تأويلات كانت محل تنازعٍ واختلافٍ قديماً، وصارت موضع انتقاد ورفض حاضراً، حتى تمكنوا من جعل القانون، الذي وضعوه وبلوروه، ذا ارتباط بالدين الذي يدّعون فكّ غموضه أو يظنّون شرحه وتبيان مغالقه، فإن شيئا من هذا القبيل لم يحدث بخصوص الردة. فالأمر لا يقف عند عدم ذكر القرآن الكريم لهذه الجناية ولا العقاب المناسب لها، كما أنه لا يقف عند عدم الإشارة إليها من قريب أو من بعيد، بل يتجاوز ذلك كله لأن النص القرآني يقول عكس ذلك تماما؛ فقد ذكرنا، تصديرا لهذا الفصل، الآية الكريمة ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...﴾[1]، ويمكننا أن نضيف الآية التاسعة والعشرين من سورة الكهف حيث يقول تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ...﴾، أو الآية التاسعة والتسعين من سورة يونس، حيث يقول تعالى: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾.

فالله لا يعاقب، في هذا العالم على الأقل، من لا يؤمنون به، ولا يأمر بعقابهم، بل بالعكس يأمر بالكفّ عن مضايقتهم وممارسة الضغوط أو التسلّط عليهم؛ أليس

١- سورة البقرة (: ٢٥٦).

في ذلك إجابة مفعمة تحرّرا عن السؤال الذي ألقاه جان دانيال في كتابه القيّم الصادر أخيرا: «**هل الله متعصب؟**»[١].

وفعلا فالله ليس متعصّبا، بل إن العلماء، فقهاء الأمس واليوم ومعهم الأصوليون اليوم، هم المتعصّبون. والحق أن أغلب رجال الدين صاروا كذلك اليوم أو كانوا كذلك. فكما ذكر سامي عوض أبو ساحلية، فقد نص المشرّعون المسلمون التقليديّون «كما هو الشأن لدى زملائهم المعاصرين لهم، أي اليهود والمسيحيين، على حكم الإعدام لكل من يتخلّى عن دينه ويغادره. فالحرية الدينية هي فعلا حرية ذات اتجاه واحد: الدخول حرّ والخروج ممنوع»[٢].

وقد تخلّى عن هذه القاعدة المخجلة أهل اليهودية والمسيحية. وأمّا الإسلام فإنه لا يزال بها متمسّكا وعليها محافظا، بسبب رجال الدين والأصوليين. ذلك أن القضية على صلة بدرجة التقدم والتطور. فالتخلف ليس اقتصاديا أو اجتماعيا فحسب، بل هو أيضا ثقافي وفكريّ، ووجود الأصولية عندنا هو التعبير الأكثر جلاء ووضوحا عن تخلّفنا.

فبالنظر إلى النصوص الفقهية التقليدية، نرى أنه قد سبق للحنفية أن نصوا على استثناء صغير للحد مما يترتب عن هذه القاعدة من حيف، فاعتبروا أنّ تطبيقها تطبيقا صارما لا يكون إلا إذا تعلّق الأمر بالرجال، وأمّا النساء فإنهنّ يودَعن، تعويضا لضعفهنّ، في السجن إلى أن يتخلّين عن ارتدادهنّ ويعُدن إلى الإسلام.

وبهذا يبدو لنا أنّ الأحناف كانوا أكثر تسامحا وتساهلا من غيرهم في هذه المسألة، كما هو شأنهم في مسائل عديدة. وقد عزا ابن خلدون هذا التحرر إلى تباين البيئتين لكل من الحنفية ووسطها المديني البغدادي، والمالكيّة وحجازها الصحراويّ بعيشه وشظفه وطبيعته وقساوته. وقد وجدت المالكية في البلاد المغاربية

1- Jean Daniel: *Dieu est-il fanatique? Essai sur une religieuse incapacité de croire*, éd. Arléa - Le Seuil, 1996.

2- S.A.A. Abu Sahlieh, "Le délit d'apostasie aujourd'hui et ses conséquences en droit arabe et musulman", in *la Revue de l'Institut pontifical des études arabes et islamiques, Islamochristiana*, Rome, n° 20, 1994, p. 95

صدًى، ولقيت تفاعلا مع أهلها لما هم عليه من بداوة. ولمّا عسر على الفقهاء إيجاد آية قرآنية لتبرير هذه القاعدة ألحقوها بحديث نبوي هو: «من بدل دينه فاقتلوه». غير أنّ هذه الحجة ضعيفة لأن هذا الحديث هو من صنف الأحاديث «الآحاد»[1]، أي ذات السند الواحد، وهو ما يقلل من مصداقيته ويشكك في صحّته. ثم إنّ ضعف هذا الحديث يشتد عندما نذكر أن ابن عباس راوي هذا الحديث كان عند موت الرسول فتى لا يتجاوز عمره الثلاثة عشر عاما...!

والجدير بالذكر أنّ هذا الأساس القانوني يتعارض مع سيرة النبي. فقد شهد في حياته حالات ردة، وخاصة تلك التي صدرت عن قبيلة كندة، وحينما علم ذلك أنحى باللائمة على ملوكها الأربعة[2]. وقد كان توبيخه لهم أمرا مشروعا مفهوما، ولكنه لم يعلن عليهم الحرب ولم يقرر في شأنهم عقابا. وعلى كل حال لم تعلن الحرب على الكنديين إلا بعد وفاته، لإنهاء انشقاقهم وإرجاعهم إلى الإسلام بالقوّة.

ثم إنّ العلماء، وقد أدركوا مدى هشاشة هذا الأساس القانوني، حاولوا إيجاد حجة أخرى تدعّمه وهي «إجماع أهل المدينة»[3]. ولكن بما أنّ التاريخ لم ينبئنا بما يفيد أنّ الصحابة قد ذكروا هذه القاعدة صراحةً، فإنّ الحنفية قد أنشؤوا الإجماع السكوتي، وهو مفهوم غريب يحتاج إلى شرح يقتضي منا أن نفتح، ولو باقتضاب، صفحة حروب الردة.

تُعتبر حروب الردة حدثا سياسيا جسيما في تاريخ الإسلام. فبعد وفاة النبي بُويِع أبو بكر خليفة له ولكن سلطته سرعان ما أصبحت موضع أخذ ورد، وقد اتخذ ذلك صيغا عديدة وأشكالا مختلفة. فأبو بكر كان خليفة للنبي والسائر على نهجه، ولم يكن رئيس دولة ذات سيادة على مجال ترابي محدد، بل كان قائدا دينيا، أو قل إمام المؤمنين. فالفرق بين السيادة الترابية والنفوذ الشخصي فرق

١- راجع عبد المجيد الشرفي: **الإسلام والحداثة**، الدار التونسية للنشر، ١٩٩٠، ص ١٢٩.

٢- راجع: Radhi Daghfous, *Le Yaman islamique des Origines jusqu'à l'avènement des dynasties autonomes (1er IIIeme S/VIIeme IXeme S)*، نشر كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، ١٩٩٥ (ج ١) ص ٣٦٣. انظر: **تاريخ الطبري**، ج ٣، ص ٣٣٠.

٣- ستتطور من بعد فكرة الإجماع لتصبح «إجماع العلماء».

أساسي. ومن ثم فإن بعض القبائل، خارج المدينة سعت إلى الخروج عن نفوذه الشخصي فأعلنت تخليها عن الإسلام.

ولنا، في هذا الصدد، أن نتساءل: هل كان الأمر يتعلق بالرغبة في استعادة الحرية القبلية التي تعاقبت عليها القرون في الجزيرة العربية؟ هل كان تعبيرا عن معارضة لشخص أبي بكر، ثم من خلاله معارضة لقبائل مكة ونزعتهم التسلّطية وخصوصا قريش؟ أم أن هناك حقا ردة لقبائل أو أفراد حديثي العهد بالإسلام أو دخلوه دون اقتناع أو اعتنقوه طمعا؟

لعلّنا لا نستطيع الجزم بهذا السبب أو ذاك، بل قد يكون الأقرب إلى الصواب أن نذهب إلى اعتبار أنّ الأمر مُتأتٍ منها جميعا. وعلى كل فالظاهرة كانت سياسية أكثر منها دينية. غير أنّ أبا بكر كان قد رفع لواء الدين حتى يضفي صفة شرعية على المعركة الضروس التي خاضها بهدف تركيز سلطته وتثبيت نفوذه. وأحسن دليل على ما ذهبنا إليه أنّ قاعدة الإعدام للمرتدّين التي سرعان ما تم تصوّرها وتطبيقها، قد كانت لبوسا دينيا لاختيار سياسي، إذ لم يقتصر تطبيقها على القبائل التي أعلنت ردتها عن اعتناق الإسلام فحسب، بل شمل أيضا القبائل التي أكّدت بقاءها مسلمة ولكنها اعترضت علناً على أبي بكر وامتنعت عن دفع الزكاة لعمّاله وأعوانه.

وهكذا نُفِّذت قاعدة إعدامِ المرتدّ، منذ أن ابتدع هذا الحد، لمعاقبة المعارضين السياسيين. وهذه الممارسة شبيهة بما تلجأ إليه اليوم أغلب أنظمة البلدان الإسلامية، إذ تعمَد إلى الجنح المتصلة بالرأي أو المعتقد فتُحوّلها إلى مؤامرة ضد أمن الدولة لقمع كل صوت ناشز.

والحاصل إذن أننا لسنا البتة إزاء قاعدة دينية، وإنما إزاء قاعدة سياسية، بل قاعدة سياسيةٍ تسلّطية. وقد ساند أبا بكر في هذه الحرب ضد المرتدين، جل رفاقه. ويعود السبب في ذلك إلى مصالحهم الخاصة، ومصالح قبائلهم وعشائرهم ومصالح الدولة التي كانوا بصدد إنشائها وتكوينها. ولمّا لم يعترض أحد من صحابة النبي علنا على ذلك الموقف السياسي، فإن ذلك قد دفع بعلماء الفقه إلى القول بالإجماع الضمني أو السكوتي.

وينبغي أن لا يُفهم مما نقول أننا بصدد محاكمة أبي بكر أو إدانته، بل إننا على العكس من ذلك نعتبرهُ واحدا من أهم مؤسسي الإمبراطورية الإِسلامية. ولكن الذي نذهب إليه هو أنّ الإمبراطوريّات، كما علّمنا التاريخ، قد تشكلت بطرق متماثلة، أو تكاد، مهما اختلفت البلدان وتبايَنت الحضارات. غير أنّ من يريدون اليوم، أن يواصلوا تطبيق إجراءات كانت في الحقيقة ظرفية واعتبارها من باب القاعدة الشرعية الإلهية، إنما هم يخطئون التقدير؛ وهو خطأ آن الأوان لإصلاحه. ولأجل هذا ارتفعت أصوات عدّة بين الباحثين المسلمين، مطالبة بإلغاء قاعدة قتل المرتد[1]، خاصّة وأنها لم تعد قائمة في تشريعات أغلب البلدان الإسلامية.

التوظيف السياسي لعقوبة المرتدّ

تواصل طوال قرون الإسلام الأولى إلباس السياسات التسلطية التي عمدت إلى قتل المعارضين لبوسا دينيا. فالعلماء لم يميّزوا بين البغي والردة، أي بين المعارضة العنيفة أو المذهبية للنظام القائم وبين الردة. فقد شرّعوا لمحق الثورات الشعبية مثل ثورة الزنج ــ وهم عبيد سود مستغَلون استغلالا فاحشا حاولوا التحرّك والثورة ما بين سنتيْ ٨٦٩ و٨٨٣ م ــ كما أنهم أيّدوا قتل المفكّر الصوفي الكبير الحلاج، الذي أُعدِم سنة ٩٢٢م، كما أباحوا دم الزنادقة (وهو الاسم الذي أُطلق فيما أطلق على المفكرين الأحرار)، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى المؤلّف العربي الشهير ذي الأصل الفارسي، ابن المقفّع، الذي ترجم مؤلّفات أدبية من الهند وفارس...، وقد أُعدِم في السادسة والثلاثين من عُمُره سنة ٧٥٧م.

تلك أمثلة شهيرة إنما أوردناها من باب التمثيل، لأن ما تعرّض له أتباع

١- عبد المجيد الشرفي، المرجع السالف الذكر، ص ١٢٩ و٢٩٣؛ وأعمال الملتقى الإسلامي المسيحي المنعقد بتونس عام ١٩٨٥ بمركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية. **إسلاميات مسيحيات** سالفة الذكر، عدد ٩. محمد الطالبي نفس المجلة، عدد ١١، ص ص ٩٣- ١١٣. احميدة النيفر، نفس المجلة، عدد ١٣، ص ص ١-١٠. أمال قرامي: **الردة في الفكر الإسلامي**، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب تونس، ١٩٩٣، و**حرية المعتقد في الإسلام**، الدار البيضاء، ١٩٩٧.

المدارس الفكريّة من ألوان النفي والملاحقة والسجن والقتل، يكاد لا يقع تحت حصر. ويكفي أن نشير إلى مآل كل من المعتزلة والقرامطة والجهمية وغيرهم. وعلى كل حال فإنّ هذه الظواهر قد قلّت وتناقصت، لأن ألوان القمع التي تزايد عنفها قد أدت في نهاية المطاف إلى تثبيط العزائم، وإخماد قبس الفكر، وكبت كل جهد فيه إعمال رأي ونفحة تجديد. وفي ذلك، دونما شك، بعض من الأسباب التي عجّلت بانحطاط العالم الإسلامي. ومهما يكن من أمر فقد أصبح تجريم الردة خلال القرون الماضية الأخيرة من صنف الأحكام الشرعية التي يبدو أنها ألغيت بمرور الزمن.

ومهما بدت الحكومات المسلمة الجديدة مصطبغة بالدين بدرجات متفاوتة، فقد صارت تبحث عن مشروعيتها في مجالات أخرى. فقد أصبح الانتخاب العام المباشر هو الذي يعطي الشرعية نظريا للسلطة في الأنظمة السياسية الناشئة عن الحركات التحريرية، والتي نصت دساتيرها على انتخاب الحُكّام. ومن هذا المنطلق لم تعد المجلاّت الجنائية الجديدة، في أغلب البلدان الإسلامية، تنص على الردة أو تشير إليها، مما يجعلنا نعتقد أنّ هذه الجناية السيّئة الأثر في الذاكرة والخاطر، قد أضحت في عداد الأموات، ولكنْ مما يؤسف له أن نجد اليوم الفقهاء، من جهة أولى، والأصوليين، من جهة ثانية، يعملون جاهدين على بعثها من جديد[١].

إن تاريخ العالم الإسلامي خلال القرن الأخير هو تاريخ محاولات عديدة، حالفها التوفيق بدرجات متفاوتة، في سبيل تحديث الدولة وعصرنة المجتمع. وقد لقيت تلك المحاولات دوما معارضة الفقهاء الذين طالما مثّلوا قوّة كابحة ذات شأن. وكان السلاح الذي يشهرونه في وجه كل مثقف يسعى إلى التجديد هو اتهامه بالردة. بل إنهم يمارسون على الحكومات ضغوطا لأجل محاكمته؛ ولنتذكر محاكمة عبد العزيز الثعالبي في مطلع القرن العشرين، وهو مؤسس الحركة الوطنية بتونس،

١- يصعب مع الأسف تصنيف النظام الليبي إذ هو يقاوم الإسلاميين من ناحية، ولكننا نجد من ناحية أخرى أن مؤتمر الشعب العام قرر مؤخرا عقابا جماعيا لكل قبيلة يظهر فيها مناضل إسلامي، وذلك على أساس القاعدة الفقهية القائلة بقتل المرتد. انظر الصحيفة اليومية التونسية **لابراس** (بالفرنسية)، ١٠ آذار-مارس، ١٩٩٧، ص ٨.

بإيعاز من الزيتونيين، والتحقيق القضائي ضدّ طه حسين سنة ١٩٢٦، تحت ضغط الأزهر، والتحقيق القضائي الذي فتح في السنوات الأخيرة ضد المفكر والمناضل العلماني المصري فرج فودة.

ولكن تلكم الاتهامات لا يبتعد مداها كثيرا ما دام يتحتّم عليها أن تمر عبر مؤسسات الدولة الحديثة؛ فالثعالبي لم يصدر في شأنه إلا حكم بشهريْن سجنا، وطه حسين قد حُفظ ملفّ التحقيق المتعلق به دون تتبّع، فعمد هو إلى حذف بعض الصفحات التي عارض فيها الأزهر عند إعادة نشر كتابه: «**في الشعر الجاهلي**».

وأمّا الحدث الجديد الذي مثّل خطرا جسيما وعقّد الأمور أيّما تعقيد، فهو تصاعد الحركة الأصولية التي بسببها أصبحت تهمة الردة الصادرة عن الفقهاء متبوعة بآثار تنفيذية، إمّا على المستوى الرسمي في بعض البلدان ذات النظام الإسلامي، أو عن طريق مبادرات إجرامية تتولاها الجماعات الأصولية في بعض البلدان الإسلامية الأخرى. ولْنَذْكر، كمثال للحالة الأولى، الحكم بالإعدام الصادر في السودان ضدّ محمود محمد طه وتنفيذِه، وقد حدث ذلك عندما كان حسن الترابي، أحد منظّري الحركة الإسلامية العالمية، وزيراً للعدل في نظام النميري. والحال أنّ محمود محمد طه كان مؤسس حلقة «الإخوان الجمهوريين» ومنشّطا لها، وأيضا مؤلّف كتب كثيرة لم ترُقْ لأصحاب الفكر التقليدي، لا لشيء إلا لأنه كان يقترح فيها فهما جديدا للقرآن وتأويلا مستحدثا له من شأنه أن يؤدي، وفي إطار أصول القرآن واحترامه، إلى إعادة النظر في الفقه إعادة كاملة. لقد أُعدم وعمره سبعون سنة قضاها مناضلا لأجل إسلام أكثر تسامحا وعدلا، فحُكم عليه بالإعدام مع ثلاثة من مريديه وتلامذته، وبعد إصدار الحكم طلبت منهم المحكمة التراجع عن أفكارهم والتخلي عن معتقدهم لكي يُعفى عنهم[1]. فأمّا الرفقاء الشبّان فقد فضّلوا هذا الحل فأُطلق سراحهم في الحين، وأمّا طه فقد تمسّك بمعتقده وصمد، فأُعدم شنقا يوم ١٨

١- راجع النص الحرفي لمحضر الجلسة التي انتظمت بسجن الخرطوم يوم ١٩ كانون الثاني-يناير ١٩٨٥ بين قضاة المحكمة، بعد أن أصدروا حكمهم، والمحكوم عليهم بالإعدام، مجلة حقوق الإنسان العربي القاهرة، عدد ١٠. وهو محضر فظيع إذ فيه من استغلال نفوذ الحاكم على المحكوم عليه بالإعدام والمهدد بالتنفيذ الفوري مع الوعد بإمكانية العفو وإطلاق السراح في الحين، وذلك للضغط عليه وحمله على إنكار عقيدته والتظاهر بتغيير أفكاره، ما تقشعر منه الأنفس.

كانون الثاني-يناير ١٩٨٥، أمام جمع من الناس أعجبوا بابتسامته التي حافظ عليها إلى النهاية. وإثر عملية الشنق وردت على النميري عبارات الابتهاج والتهاني، وخاصة من الأزهر الذي كان قد طالب برأسه[١]، ورابطة العالم الإسلامي ومقرّها في مكة، التي هنّأت وشكرت الحكومة السودانية في شخص رئيسها[٢].

وأمّا في شأن الأعمال الإجرامية التي تنفّذها الجماعات الأصولية بإيعاز من المؤسسات التقليدية، إذا تعلّق الأمر بمثقّف معاد للأصولية، أو بمؤلف متحرّر لا ينتمي إلى دولة ذات تشريع أصولي، فإنّ علماء الأزهر يبادرون بالتنديد به فيتبعهم أفراد من الجماعات الأصولية آخذين على عاتقهم عملية تصفيته بدنياً في بعض المنعطفات، كما حدث لفرج فودة، وهو مؤلّف كتب كثيرة تنقد الفقه والأصولية، ومؤسس جمعية الأنوار المصرية[٣] سنة ١٩٨٧. وقد أُغتيل يوم ٨ حزيران-يونيو ١٩٩٢، وصرّح قاتله عند التحقيق معه أنّ عمر عبد الرحمان، متزعّم جماعة «الجهاد» الأصولية الإسلامية، قد أفتى صراحة بإباحة «دم من يعارضون الإسلام»[٤]. كما أن الشيخ محمد الغزالي، وهو شخصية أزهرية اعتمده الرئيس الجزائري الشاذلي بن جديد مستشارا له لمدّة طويلة، صرّح لدى المحكمة، في شهادته لفائدة قاتل فودة، بأن قتل المرتدّ واجب على كل مسلم ما دامت الحكومة لم تقم بالواجب[٥].

ولا يسعنا في هذا الصدد إلا أن نذكّر بما حدث لنجيب محفوظ، ذاك الكاتب المصري الذي فاز بجائزة نوبل للآداب، والذي كان سنة ١٩٥٩ قد ألّف رواية أُعتُبِرت منافية للإسلام وصودرت من طرف الأزهر. ولكن بعد مرور خمس وثلاثين سنة حاول أحد الأصوليين اغتياله ظنّا منه، وعلى أساس نظريّة الردة، أنه «يقوم بواجبه».

١- جريدة **الأهرام** المصرية ١٤ نيسان-أبريل ١٩٨٥.

٢ -راجع بالنسبة لملابسات هذه القضية أبو ساحلية، دورية إسلاميات مسيحيات، سالفة الذكر، ص٩٩.

٣ -الأسبوعية التونسية **حقائق**، عدد ٦١٠، ١ – ٨ آب-أغسطس ١٩٩٧، ص ١٤.

٤ -أبو ساحلية، المرجع المذكور، ص ١٠١.

٥ -عبد الله أحمد النعيم: **نحو تطوير التشريع الإسلامي**، ترجمة وتقديم حسين أحمد أمين، دار سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٤، ص ٢٠.

ويسعى عدد من الإسلاميين المصريين إلى دفع المحاكم حتى تقر بالردة، وتستخلص ما ينبغي من النتائج وفق القواعد الفقهية. وقد كان نصر حامد أبو زيد ضحية هذا الإجراء، فهو الذي ألّف سلسلة من الكتب[1] ذات المنزع الفكري المتعمّق في الإسلام، فعمد إلى شرح القرآن وفق منهج تاريخي عقلاني. ولم يكن هذا التوجه العقلاني المستنير ليعجب الأصوليين بل أثار ضغينتهم فاتّهموا صاحبه بالردة. فأصبح في عداد الخاضعين لأحكامها القاضية بأن المرتد، وهو ينتظر تنفيذ الحكم فيه، لم يعُد له وجود شرعي كذاتٍ لها حقوقها وواجباتها، أي، إن شئنا، فهو الموت المدني، وأصبحت بالتالي تركته مفتوحة وزواجه مفسوخا. فتقدّم مناضلون من الجماعات الأصولية إلى المحكمة بالقاهرة مطالبين بالفسخ الشرعي لزواج أبي زيد على أساس تهمة الردة، إذ أن زوجته لم يعُدْ لها الحق في مواصلة علاقتها وحياتها الزوجية معه، فهي امرأة مسلمة، لم يعد يجوز لها أن تواصل حياتها معه، وهو غير مسلم. وفعلا تواصلت ضغوط الأصوليين إلى أن حكمت المحكمة بالتطليق، الذي مثّل سابقة في تاريخ القضاء المصري الحديث، إذ أصدرت محكمة الاستئناف بالقاهرة حكم التفريق بين الزوجين بتاريخ ١٤ حزيران-يونيو ١٩٩٥.

ويرجع مردّ هذه السابقة إلى أنّ الأصوليين قد سرّبوا، منذ أمد طويل، بعض أتباعهم إلى القضاء المصري وتوصّلوا إلى تحقيق ذلك إلى درجة أنّ محكمة التمييز قد رفضت نقض ذلك الحكم الصادر عن محكمة الدرجة الثانية، وهو أمر له دلالته وأية دلالة...! غير أنّ هذا التسرّب لم يبلغ بعدُ مرحلةً يحقق فيها أصحابه السيطرة التامة على القضاء، وذلك لأن محكمة القاهرة قد عطّلت تنفيذ الحكم اعتمادا على حيل إجرائيّة هي في نظرنا كحقوقيين محل نقاش. ولكن بما أنّ حياة السيد «أبي زيد» أصبحت مهددة فقد وجد نفسه مجبرا على مغادرة وطنه، هو وزوجته.

ولعلنا لا نحتاج إلى التوقّف عند ما يترتب على هذا القرار القضائي، وإلى التأكيد على ما ينجم عنه منْ تبِعات قانونية على درجة كبيرة من الخطورة، وإلى

١- صدر منها بالخصوص عن دار سينا للنشر بالقاهرة والمركز الثقافي العربي بالدار البيضاء: **نقد الخطاب الديني؛ النص السلطة الحقيقية؛ فلسفة التأويل؛ الاتجاه العقلي في التفسير.**

الإلحاح على ما يمثّله من مسّ لا يغتفر بحقوق الإنسان. إذ أصبح التدخل في معتقدات الأشخاص أمرا ممكنا ومقبولا، إذ أن المحاكم المصرية قبلته بمجرد مبادرة قام بها أشخاص ليست لهم لا الأهلية القانونية ولا المنفعة الذاتية ولا الصفة القانونية لتقديم الشكوى. منذ ذلك الحين صدر القانون عدد ٣-٩٦ ليخصّ النيابة العامة بحق المبادرة، وهذا يحد من التدخل دون أن يلغيه. وبالمقابل فإن شروط انطلاق الإجراءات القانونية، وإن غدت محدودة، قد كرّسها هذا القانون.

إنّ التدخل في الحياة الخاصة للأشخاص قد أصبح جائزا. والحال أنّ معرفة ما إذا كان هذا الزواج أو ذاك صالحا أو فاسدا أو قابلا للفسخ، ينبغي أن يكون مما لا يعني إلا الزوج والزوجة، ولا دخل لغيرهما فيه البتة. وإذَنْ، فتدخّل طرف ثالث في هذا المجال أمر لا يمكن قبوله أو التغاضي عنه.

وإنه لمن المؤسف حقا أن المحاكمة الخاصة بتفريق أبي زيد والسيدة زوجته قد تركزت على جدل طويل حول إسلام المتّهم أبي زيد أو ردّته، وحول بعض المسائل الثانويّة ذات الصلة بالإجراءات مثل جواز أو عدم جواز قبول سماع الدعوى... بدون أن يثار البتة موضوع الجواز القانوني لمبدأ التجريم بتهمة الردّة بحد ذاته.

وهذه المسألة لم تثر أيضا عند محاكمة قاتل فرج فودة، إذ لم يتجاسر أحد ليقولَ أنه لا ينبغي الاستناد إلى هذا المفهوم المُضرّ الذي لا أساس له لا في القرآن الكريم ولا في حديث نبوي ثابت السند، إلى جانب أنه يتنافى مع أبسط مبادئ حقوق الإنسان.

ولا بد من التذكير، في نهاية المطاف، بأن القضاء المصري هو من بين الأنظمة القضائيّة العربية الأكثر استقلاليّة، وهو مما قد يملأ صدورنا غبطة وانشراحا شريطة أن يراعي هذا القضاء الحريات الفرديّة ويَضْمَن احترامها، وهو ما لم يتَجل في هذه القضية التي بتّ فيها قضاة الاستئناف وقضاة التمييز بما يخالف رأي النيابة العامة، ممثّل الحكومة، فأدّى ذلك إلى قرار يتنافى كليا مع الديموقراطية. وهذا يبيّن بجلاء أنه لئن كان احترام الحريات الفردية والعامة وتنظيم انتخابات نزيهة واستقلال القضاء من وسائل الحكم الديموقراطي، فإن تربية

الناشئة، أي مواطني الغد، هي الشرط الأول، حتى لا يؤول استخدام هذه الوسائل إلى نتائج تنافي الديموقراطية.

ويتأكد مما قلناه في الفقرات السابقة أنّ الفقه الإسلامي في حاجة إلى مراجعة عميقة وشاملة، وخاصة في مجال حرية المعتقد التي ينبغي احترامها. فلا يمكن أن ندّعي احترام هذه الحرية ما دُمنا، على مستوى الحقوق والواجبات إزاء المجموعة وإزاء الأفراد، نتعامل تعاملا لا يُقِرّ باختلاف الأديان، ولا يتأسس على أنّ هذا الاختلاف لا يعني التمييز بين ديانة هذا أو ديانة ذاك. كما أننا لا يمكن لنا أن ندّعي احترام هذه الحرية إلا إذا ما قبلنا أنّ غير المسلم يمكنه أن يدخل الإسلام، وقبلنا حدوث العكس أيضا أي نظير القاعدة نفسها؛ فذلك هو المعنى المنطقي والتفسير المطابق لنص الآية وروحها في قوله تعالى ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...﴾.

وإذا كانت هذه الآية الكريمة قد حُجِبت لأسباب تاريخية مخصوصة قد يكون لها ما يبررها، فلسنا مجبرين اليوم على البقاء سجناء السابقة المؤسفة التي جرى ابتداعها في تلك الظروف.

إن قضيتنا الكبرى والقيد الشديد الذي يمنع تحررنا ويعُوق نموّنا ويعطل مسيرتنا، إنما هو السجن الجماعي الذي أودعنا فيه أنفسنا بأنفسنا. وإذن، فلا نمُوَّ ولا تطوّرَ لنا نحن المسلمين دون حرية، ولا حرية دون الإفلات من هذا السجن التاريخي.

إن المعركة الملحّة اليوم هي حرية المسلم في أن يجتهد في فهم الإسلام ويؤوّله كما يُدركه، وذلك لأن تهمة الردة تهدّده باعتبارها أداة تُستعمل، كما كانت مستعملة منذ أمد طويل، لمنع كل تفكير قد يؤدي إلى التجديد والابتكار.

ولأجل ذلك أكّدت الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان، في الفصل التاسع من ميثاقها، أنّ «لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية اختيار ديانته أو عقيدته والاجتهاد فيها». وبسبب تبني الرابطة لهذا الفصل ومصادقتها عليه، وعلى فصل آخر متعلق بحرية الزواج، عرفت، في السنوات العشر الأولى لِوُجودها، من الأزمات أعتاها ومن الصعوبات أكبرها وأخطرها. وقد كان مأتى ذلك أن الأصوليين حاولوا اكتساح الرابطة

واجتياحها، عملاً بسياستهم وخِطَطهم الهادفة إلى التسرب إلى المنظمات غير الحكومية، متجاهلين التنافر القائم بين بعض مبادئ حقوق الإنسان وعدد من الأحكام الفقهية.

وقد بيّنت مناقشة مشروع ميثاق الرابطة تلاعبهم، وأبانت أنهم كانوا لا يأملون سوى إفراغ مبدأ حقوق الإنسان من مضمونه، لجعله مطابقا لأحكام الشريعة الإسلامية الكلاسيكية، بحجة الخصوصية. ونقلوا النقاش إلى الصحافة والمجال العام لاتهام مناضلي الرابطة وتقديمهم على أنهم من أفظع الملاحدة، وقد صبر أولئك المناضلون وصمدوا لتلك الضغوط، وانتهى الأمر بالرابطة إلى المصادقة على ميثاقها بأغلبية كبيرة، دون أن تفقد صداها ومصداقيتها لدى الرأي العام. ويدين هذا الميثاق نفسه، صراحة، في فصله الرابع العقوبات البدنية.

العقوبات البدنية

يعتبر أغلب الدارسين أن القانون الجنائي الإسلامي قانون في غاية الصّرامة، بل يذهبون أحيانا إلى اعتباره قانونا همجيّا. والحقيقة أن ظهور الإسلام اليوم على هذه الصّورة السيّئة في الخارج إنما يعود إلى هذا القانون الجنائي، وإلى سلوك الأصوليين الذي يكون بالفعل همجيّا أحيانا. والواقع أنّ أشدّ الأحكام قسوة في هذا القانون لا علاقة لها بالدين، أي أنها أحكام ليس لها من الدين شيء وإنما هي من نتاج الفقهاء. أمّا سائر أحكام القانون فقد نشأت في ظروف تاريخية معيّنة، وينبغي أن يتم اليوم تجاوزها بالنظر إلى زوال الظروف التي أدت إلى سنّها.

الحدود

إن القانون الجنائي الإسلامي ــ في الحقيقة ــ يتضمن عناصر أوليّة في منتهى البساطة: فهو ينص على نوعين من الجنايات: نوع أول يشمل جنايات قليلة جدا عقوباتها مضبوطة، تُعرف بما يسمّى بـ«الحدود»، ونوع ثان يشتمل على مخالفات وجنح أكثر عددا، ولكن عقوباتها لم تقيّد بنصوص قانونية، وإنما أوكلت إلى اجتهاد القاضي ونظره، وهذا ما يُعرف بـ«التّعزير».

ولئن كان من الحكمة وحصافة الرّأي في هذه الطائفة الثانية أن يُفسح مجال الحرية لاجتهاد القاضي، وحسن تقديره للأمور حسب كل حالة من الحالات

المعروضة على القضاء ـ وذلك حتى يكون حكمه بالعقاب متماشيا مع شخص المحكوم عليه ومتلائما مع الظروف والمعطيات الخاصة ـ فإنه من الشطط والإسراف عدم تحديد حريته هذه بوضع تعريف دقيق لكل جناية أو مخالفة، وبضبط العقاب الخاصّ بها في حديه الأدنى والأقصى.

إنّ مبدأ الشرعية الخاصّ بضبط الجنح والجرائم وما يقابلها من عقوبات، تم إقراره اليوم في جميع تشريعات العالم تقريبا، وهو يمثّل مكسبا عظيما حققته الإنسانية، كما يمثّل ضمانا واقيا من التّعسف والحكم الاعتباطي بالهوى، ولذا ينبغي ألا يُحرم المسلمون منه.

والحق أنّ طائفة العقوبات المسمّاة بـ«التعازير» قد تخلى عنها الأصوليون سواء على المستوى النّظريّ أو على المستوى العمليّ: فقد سنّت السودان وإيران مثلا قوانين جنائيّة عُرّفت فيها المخالفات وحددت الأحكام المقابلة لها، وعلى هذا النحو قَبِل هذان البلدان ضرورة مراجعة بعض أحكام الشريعة قبولا ضمنيّا.

أمّا طائفة الأحكام المسماة بـ«الحدود» فإنّ مشكلتها تبقى مطروحة في مستوى مدى شرعيتها الفعلية ومدى صلتها الحقيقية بالدين، ذلك أنها تتضمّن حدين هما أشدّ الحدود قسوة وأقلها إنسانية، وهما الحد المتصل بضرب عنق المرتدّ، والحد المتّصل بقتل الزّاني رجماً. وليس لهذين الحدين أساس ديني حقيقي: فالحد الأول ليس له أدنى أساس قرآني، وإنما هو قائم ـ كما أسلفنا ـ على أرضيّة سياسية وتاريخية خالصة؛ أمّا الحد الثاني فقد برّر الفقهاء فظاعته[1] بقيامه على أساسين كلاهما قابل للاعتراض والطّعن.

فقد زعموا أولا أنّ ثمة آية قرآنية جاء فيها: «والشيخ والشّيخة إذا زنيا فارجموهما البتة». غير أنّ هذه الآية غريبة تثير التعجب والدّهشة، وهي فريدة من نوعها في الحقيقة، وذلك لأنها غير موجودة في النص القرآني، ويقال إنّ هذا الأمر

١- تزداد بشاعة الحكم شناعة بطريقة تطبيقها، فقد ذكرها العلماء بدقّة وتفصيل حتّى يلقى المحكوم عليه أشدّ العذاب، وقد أعادت المجلة الجنائية الإيرانية الحالية صياغة هذه الجزئيات، إذ ينصّ الفصل ١٠٤ على أنّ: الحصى المستعملة للإعدام رجما لا ينبغي أن تكون كبيرة حتى لا يهلك المحكوم عليه من رجمه بالحجرة الأولى أو الثانية... انظر: رسالة الفيدرالية العالميّة لحقوق الإنسان، عدد خاص بإيران، ٢٧ آذار-مارس/ ٣ نيسان-أبريل ١٩٩٧، ص ٩.

راجع إلى أنّ الله قد ألهمها الرسول لتُعرف وتطبق دون أن تُدوَّن وتُقرأ. والواقع أنّ الآيات القرآنية قد جُمعت في المصحف على أيدي بعض صحابة الرسول خلال الخمس عشرة سنة التي تلت وفاته، وقد أنجزوا ذلك على أساس ذكرياتهم ووثائقهم التي حفظوا فيها الآيات خلال تتابع نزولها. ولئن لم يدرجوا هذه الآية الغريبة في سورة من السّور، فذلك لأنهم لم يجدوا لها أثرا فيما هو مكتوب، علاوة على أنها لم يروِها إلا صحابيّ واحد. ولهذا عُدّت الأدلة على صحّتها غير كافية، ولاسيما أن هذه الآية تناقض آية أخرى تنص على عقاب الزّاني عقابا أقل قسوة، ودون تمييز بين الزّاني الأعزب والزّاني المتزوّج.

وأمّا الأساس الثاني الذي قدّمه علماء الفقه لحد الزّاني رجماً فمأخوذ من سنّة الرسول، فقد قيل أنه أقام حد القتل رجما على رجل اسمه «ماعز» كان قد زنى. ولكن يحسن أن تُتدبّر هذه الواقعة في أدقّ جزئياتها قبل أن تُجعل أساسا لقاعدة قانونية بهذه الأهميّة والخطورة: يروي المؤرخون المسلمون أنّ «ماعز» هذا قد زنى، ثم ندم على ذلك ندما شديدا، فجاء يعترف أمام الرسول ويطلب منه أن يطبّق عليه العقاب الذي يستحقه حتى يتطهّر من إثمه، فسمعه الرسول وأعرض عنه، فعاد إليه في اليوم الموالي، فلم يجد منه غير ما وجده في أمسه، فعاد إليه مرة ثالثة وعند ذاك نزل الرسول عند رغبته وأمر أصحابه برجمه وفق العادة المعروفة آنذاك. وقد علم الرسول فيما بعد أن «ماعز» قد حاول الفرار بمجرد أن أصابته الحجرة الأولى، فلام أصحابه لوما شديدا على مواصلتهم رجمه رغم محاولته الفرار، معتبرا أن توبته كانت توبة نصوحا، وهي كافية للفوز بمغفرة اللّه. وواضح من هذه الجزئيات أن الرسول قد امتثل ــ في الحقيقة ــ لعادة قديمة ما زالت سائدة في عصره، ولكنه قد أبدى إزاءها ترددا بيّنا ظهر في البداية، وإنكارا صريحا ظهر في النّهاية.

هكذا يتضح أن الأساسين اللّذين أقام عليهما علماء الفقه حد الزّنى أساسان متساويان في الضّعف، وهما يدلاّن بوضوح وبساطة على أنّ الفقهاء قد أخذوا عادة قديمة ووظفوها بما يوافق أهواءهم، وألحقوها بالإسلام إلحاقا مفتعلا، شأنهم في هذا

الحكم شأنهم في جل القواعد التي وضعوها. واعتبارا لعدم وجود أساس ديني مقنع، وجب إلغاء هذين الحدين اللّذين يمثلان أخطر الحدود، وهما ضرب عنق المرتدّ وقتل الزّاني رجما.

أمّا المخالفات الوحيدة التي تُقام عليها الحدود ويمكن أن تسند إليها قيمة دينية فهي الخمس التالية: الحرابة والسرقة والقذف والقصاص والزّنى. وتستوجب هذه المخالفة الأخيرة تأملاً خاصا إلى جانب الملاحظات العامة المتعلقة بمسألة الحدود إجمالا: لقد ورد ذكر الزّنى في ثلاث آيات بيّنات متباينات، عُرّف فيها الفعل الجنسيّ الذي يُعاقَب عليه، ونُعت بثلاث صيغ مختلفة عن بعضها بعضا، تدل على اختلاف وتدرج في الخطورة. ففي الآية ١٥ من سورة النساء تعلق الأمر بـ«نساء»... «يأتين الفاحشة»، وهو عمل مناف للأخلاق يستوجب الإبقاء عليهن بالبيوت؛ وفي الآية الموالية من نفس السورة جاء قوله تعالى: ﴿وَاللَّذَانَ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُواْ عَنْهُمَا إِنَّ اللّهَ كَانَ تَوَّاباً رَّحِيماً﴾. ثم جاءت الآية ٢ من سورة النّور لتحكم على الزانية والزاني بـ«مائة جلدة». وهذا التدرج القرآني منطقي للغاية. فهو يعني الاكتفاء بالأذى أو الإمساك بالبيوت بالنسبة للأعزب والعزباء اللذين ارتكبا فعلا جنسيا بدون زواج، أما إذا كان أحد الطرفين متزوجا فإن الفعل الجنسي يصبح أشدّ خطورة، لأنه يمثل خيانة تستوجب الجلد. لكن العلماء لم يعتمدوا في تأويلهم للآيات القرآنية هذا التفسير المنطقي واعتبروا أن كل علاقة جنسية خارج الزواج تعدّ زنى وتُعاقَب بالجلد.

وحيث أن الخيانة الزوجية أخطر من مجرد العلاقة الجنسية بين أعزبين، فأنهم التجؤوا إلى عادة الرجم القديمة لإيجاد عقاب أشد. غير أننا سبق أن رأينا أن هذه العقوبة الأخيرة لا وجود لها في القرآن. ولذا فإن النسق قد اختل وانسجامه قد انهار بسبب وجود نفس العقوبة لفعلين يختلفان في الخطورة. وحيث أنه من العدل أن لا يقع الخلط بين الفعلين وأن لا يعاقب عليهما بنفس العقاب، فإنه يتحتّم حصر معنى الزنا في العلاقة الجنسية بين رجل وامرأة أحدهما متزوج، إذ أن هذه العلاقة وحدها يمكن اعتبارها جناية، لأن فيها مساساً بالفضيلة واعتداء على حق الغير

وخيانته. ولقد أصاب الصّادق مازيغ ههنا عندما ترجم كلمة «زنى» الواردة في الآية الثانية من سورة النّور بـ«adultère»، وهي عبارة تتضمّن الخيانة وتقتضي وجود علاقة زوجية.

إنّ الإسلام، شأن سائر الدّيانات السماويّة، يدعو إلى الانضباط وإلى التحكّم في النّفس إزاء العلاقات الجنسية. ولئن كان من المرغوب فيه ألا تكون للمرء هذه العلاقات إلا في إطار الزواج، وكان من المسلّم به أنّ العلاقات الجنسية الخارجة عن رباط الزوجية تمثّل خطأ، فإنّ هذا الخطأ ليس له من الخطورة ما يكفي لجعله مخالفة جنائية إلا متى كان يمثّل خيانة للقرين. وقد تم في القوانين الوضعية الحديثة التمييز الواضح بين الخطأ المدنيّ والجزائيّ. وتماشيا مع هذه الروح القانونية فإنّ القانون التونسي لا يعاقب على مجرد العلاقة خارج الزّواج، وإنما يعاقب على الزّنى فقط، لكنه يعاقب بالسّجن مدّة خمس سنوات، وهو عقاب على درجة كافية من الشّدّة والصّرامة، غير أنه عقاب متّسم بروح المساواة بين الرجل والمرأة، لأنه عقاب يُسلّط على طرفي الفعل الجنسيّ، أي على مرتكبي الخطأ من الجنسين. هذا بالإضافة إلى أنّ الإجراءات الجنائية لا تنطلق إلا بطلب من القرين الذي هو ضحية الخيانة، لأن هذا الأمر يمثّل نوعا من الجناية الخاصة.

وبالإضافة إلى الملاحظة الخاصة السّالفة المتعلقة بتعريف الزّنى، يمكن أن تُعتبر الجنايات الخمس المُعاقَب عليها بالحدود أعمالا ذميمة تستحق العقاب فعلا، غير أنّ هذا لا يحول دون إبداء بعض الملاحظات التي يثيرها نظام الحدود.

ملاحظات تقييمية

من المؤسف أن يختار الفقهاء أشدّ الحلول قسوة كلما وجدوا في القرآن إمكانية حلّين أو أكثر. من ذلك أنّ الآية المتضمّنة لجلد الزّاني مائة جلدة قد اعتبرت في رأيهم ناسخة للآيتين الأخريين المتضمنتين لحكمين أكثر رفقا.

إنّ كلمة الحد إنما تعني في اللّغة المدى، أو خطّ الفصل الذي لا ينبغي تجاوزه[١]. ومن هنا تكون دالّة في هذا المقام على الخطّ الأقصى الذي ليس وراءه

١- انظر في هذا المعنى أبو زيد: **النص السلطة الحقيقية**، المذكور سالفا، ص ١٣٧.

ما هو أشدّ منه، وبعبارة أخرى تكون المائة جلدة أقصى عقاب ممكن، ويكون في الإمكان تصوّر حكم يتراوح بين مائة جلدة وخمسين جلدة مثلا، أو تصوّر حرية الاختيار في العقاب بين الغرامة أو النفي أو الجلد. وقد فضّل الفقهاء هنا أيضا أن يجعلوا من عقوبة كانت في الواقع الحد الأقصى حكما لا تغيير فيه ولا تدرّج.

إنّ كلمة حدود المستعملة في القرآن تعني العقاب الذي ليس للقاضي أن يتجاوزه في الشدّة، لكن تبقى له حرية واسعة في إصدار حكم يكون أقل قسوة وأكثر رفقا. وهذا الفهم صحيح، خصوصا وأن الغالب في القرآن أن يشفع التنصيص على عقوبة ذات طبيعة جزائية بإمكان العفو، أو بضرورة مراعاة التّوبة. وهذا ما يوجد مثلا في خصوص مرتكبي الزّنى في الآية ١٦ من سورة النساء التي تنتهي بما يلي: ﴿... فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُواْ عَنْهُمَا إِنَّ اللّهَ كَانَ تَوَّاباً رَّحِيماً﴾، وهو ما يوجد أيضا في شأن السرقة، فقد تضمّنت الآية ٣٩ من سورة المائدة ما يلي: ﴿فَمَن تَابَ مِن بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾. وتوجد توصية من النوعين السابقين إثر حكم قاذف المحصنات في الآية الخامسة من سورة النور: ﴿إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾.

والحاصل أنه من الثابت الذي لا ينكر ولا يدفع أنّ القرآن نصا وروحا لا يمنع من الحكم على مرتكبي المخالفات السابقة بأحكام أقل شدة وأكثر رفقا وإنسانية من الأحكام القصوى التي سنّها الفقهاء، ويمكن أن تكون هذه الأحكام المعتدلة متساوية مع الأحكام الشديدة في قدرتها على الرّدع. إنّ المشرّعين العصريين لم يخالفوا القرآن عندما عوّضوا العقوبات البدنية (مثل الرجم والجلد وقطع اليد...) بعقوبات السجن، وإنما الأمر عكس ذلك لأنهم أوجدوا حلولا أكثر تلاؤما مع روحه.

ومهما يكن من أمر، فإنّ العقوبات البدنية يصح نعتها بأنها من «العقوبات التي تحطّ من الكرامة»، وهي عقوبات أدانها الفصل الخامس من الميثاق العالمي لحقوق الإنسان، ولهذا كان من حق المسلم أن يعرف سبب وضع القرآن أحكاما بهذه القسوة، رغم دعوته إلى الرّحمة وإلى محبّة الآخرين. إنّ الإجابة عن هذا السؤال إجابة جليّة، قادرة على رفع الحرج عن المسلمين، موجودة في الظروف التي

اكتنفت الوحي: ففي نهاية القرن السّادس وبداية القرن السّابع للميلاد، كانت الجزيرة العربية (التي فيها ولد الرسول محمد، وفيها عاش، وفيها أُنزل عليه الوحي) أرضا تعيش عليها قبائل جلها من الرُّحّل، وكانت هذه المنطقة ذات مناخ صحراويّ، ولا وجود فيها لأمطار ولا لأنهار كافية لنشأة فلاحة حقيقية، مما جعل أهلها يعيشون بالنّزر اليسير من تربية الماشية، وخاصة بتجارة القوافل، ومن هنا فقد كان جل سكّان الجزيرة من الرّحل الذين لا يستقرون على أرض، ولهذا لم تكن لهم ـــ آنذاك ـــ حواضر، ولم تتوفر لهم بالتالي البنى المدنية اللازمة لنشأة الدولة. ولئن لم يوجد أصلاً تنظيم إداريّ بالمعنى الحقيقي، فكيف كان يمكن أن توجد أسس لقيام دولة؟

كان لكل قبيلة من قبائل الجزيرة العربية آنذاك شاعرها الذي يتغنى بوقائعها وأمجادها، ولها شيخها يقرّر حلها وترحالها، ويعقد عهود تحالفها مع قبائل أخرى، ويفصل الخلافات الدّاخلية بين أفرادها. وكانت الأحلاف بين القبائل تعقد وتحل بحسب الظروف والأحوال، وكان اعتداء أحد أفراد قبيلة ما على فرد من قبيلة أخرى سبب حصول وقائع بين القبائل تكون في الغالب قتالا دمويا، وإذا استطاع رئيسا القبيلتين المعنيّتين بالنّزاع أن يتوصّلا سريعا إلى اتفاق على الافتداء أو الديّة، صارت المحافظة على السّلم ممكنة، واستمر التعايش بين القبيلتين دون مصادمات ذات بال. ولكن إذا لم يتيسّر حصول مثل هذا الاتفاق، اندلع بين الطرفين صراع قد يدوم طويلا، فتنجرّ عنه غارات تؤدي إلى الثأر بغارات جديدة، فتكون الحرب سجالا لا نهاية له.

ويذكر المؤرخون أن حرب البسوس قد قامت بسبب سرقة ناقة، وهو سبب بسيط في ذاته، لكنها استمرت رغم ذلك طيلة أربعين عاما، وشهدت وقائع وأطوارا وتقلّبات كثيرة. ولئن كان من الرّاجح أن أخبار هذه الحرب قد اكتنفها طابع المبالغة والخرافة، فأنها تتضمن ولا شك نصيبا من الحقيقة، وتعاضد دلالتها أن اقتصاد تلك البيئة كان بسيطا منحصرا في ضمان المعاش وسدّ الرّمق، وكان لتجارة القوافل فيه دور أساسي، ولهذا كان أمن القوافل وبضائعها أمرا حيويّا بالغ الأهمية لا يجوز

التّسامح فيه، فكان قمع مرتكبي سرقتها وقطّاع طرقها بمنتهى الصرامة والقسوة أمرا جللا وهاجسا دائما، ولم يكن دفع الغرامة أو الدّيّة إلى الضحية أو إلى أهلها أمرا كافيا في جريمة القتل أو جريمة قطع الطريق، لأنهما جريمتان خطيرتان تؤديان إلى الأخذ بالثأر، أي إلى قتل مرتكب الجريمة. ومن هنا تبدأ سلسلة من الجرائم لا نهاية لحلقاتها يذكيها ما يسود داخل القبيلة من عصبيّة. فكان قتل أهل الضحية للمعتدي يتطلب الأخذ بثأره من قاتليه، وهكذا دواليك مما يتسبب في اندلاع الحروب سجالا بين القبائل.

أما في المدن والحواضر المحكومة بإدارة بلديّة أو بإدارة الدّولة، وهي ذات سلطة أوسع، فتقام محكمة وقوة أمن وسجن وغيرها من مستلزمات العدالة، التي يكون فيها الحكم على المجرم مؤدّيا من ناحية إلى إنصاف الضحية وأهلها وقبيلتها، ويكون راميا من ناحية أخرى إلى المحافظة على كرامة مرتكب المخالفة وصيانة حرمته الجسدية. فيُسجن طيلة المدة المحكوم عليه بها، ثم يستعيد حريته، ولكن مثل هذا لا يتيسر إلا في الإطار المدني الذي أسلفنا. أما في غياب هياكل الإدارة والدولة، فلا وجود للسجون ولا لحراسها (وهو ما كانت عليه الجزيرة العربية آنذاك). وفي مثل هذا الظرف يكون التوصّل إلى تهدئة الضحية وتخفيف رغبتها في الانتقام دون قتل المعتدي أمرا من قبيل المعجزة، ومن هنا كانت الأحكام على المعتدين بعقوبات بدنية، أي الحكم بقطع يد السارق وجلد مرتكبي الخيانة الزوجية، وبالقصاص أي جرح الجارح على النحو الوارد في القرآن حلولا يبرّرها السّياق التاريخي السائد آنذاك، ولا تبرّرها روح القرآن ذاتها. إن قطع يد السارق أمر همجيّ بغيض، ولكن إصدار مثل هذا الحكم الفظيع في أوضاع الجزيرة العربية زمن الرسول (وهي أوضاع لا وجود فيها للدولة ولا لمؤسساتها القضائية مثل السجن وغيره كما أسلفنا) ينتج عنه، من جهة، اجتناب قتل السارق، ويمكّن ــ من جهة أخرى ــ من تفادي قيام حرب قبليّة قد تذهب بأرواح عشرات من الناس، بل ربما تسببت في أعداد أكبر من الضحايا.

وفي إطار هذه المعطيات تغدو العقوبات البدنية المروّعة أقل الحلول شرا وأدناها مضرّة، لأنها على ما فيها من وحشية، تمثل وقاية لمجتمع تلك الفترة مما

هو أسوأ وأعنف وأكثر فظاعة، ولهذا السبب فإنّ القرآن لم ينص آنذاك على جرائم تقام فيها الحدود إلى جانب مخالفات أخرى يعاقب عليها بالسجن (وهو ما يوجد اليوم في إيران والسودان وبعض بلدان الخليج، ويرومه الأصوليون ببلادنا أيضا)، وإنما اقتصر القرآن على ذكر الحدود لعدم وجود السجن في الجزيرة آنذاك كما أسلفنا. لكن هذا لا يعني أن المعاقبة بالسجن غير موجودة في القرآن، لأن كلمة «سجن» ومشتقاتها قد استعملت في مواضع كثيرة في النص القرآني: ففي سورة الشعراء، وخاصة في سورة يوسف (الآيات ٣٢-٣٣-٣٦-٣٩-٤١-٤٢-١٠٠) نجد هذه الكلمة، لكنها لم توظّف إلا لقصّ أطوار علاقة يوسف وموسى بالفراعنة في مصر، أي تدقيقا في تلك البلاد التي وجد فيها نظام الدولة وما يستتبعه من مؤسسات مثل أماكن الحبس، وإدارة السجون ومؤسسات القضاء وغيرها.

ويوجد اليوم مثال موجع جدا في حد ذاته، لكنه يمكّن الناظر من فهم أفضل للفكرة السالفة، فيدرك إلى أي حد يمكن أن تكون العقوبات البدنية في بعض الحالات ــ رغم كل ما لها من شناعة ووحشية ــ أدنى شرا وأقل ضررا للمجموعة من أمور أخرى أكثر هولا وفظاعة، وهو مثال الصومال الذي يشهد منذ سنوات عديدة[1] حربا أهلية بغيضة، زالت معها الدولة ومؤسساتها تماما، وانقسم الناس فرقا وشيَعا عديدة بلغ عددها سنة ١٩٩٦ سبع عشرة طائفة عرقيّة متصارعة، يقودها رؤساء استحال إيجاد أرضية تفاهم دائمة بينهم. ولم يكن ثمة أي إنتاج صناعي، أما الإنتاج التقليدي والزراعي فكانا ضئيلين جدا، ولهذا صار هذا البلد الآن من أشد بلدان العالم فقرا. وفي هذه الوضعية المتّسمة بالعوز شبه التام، وبمساعدة دوليّة ضعيفة لم توزّع توزيعا حسنا، صار سكّان هذا البلد يعيشون أساسا من القطاع الرّعويّ الذي استطاع أن يبقى قائما. وفي مثل هذه الظروف صارت عندهم سرقة خروف مثلا بمثابة الكارثة عند الضّحية وعملا بالغ الشّناعة بالنّسبة إلى السارق.

١- انظر التقرير حول وضعية حقوق الإنسان بالصومال بقلم محمد الشرفي، الخبير المستقل للأمم المتحدة: المجلس الاقتصادي والاجتماعي، E/CN4/1996/14 Add 1,10 Avril 1996 Document.

وإذا كان السارق وضحيته منتسبين إلى قبيلتين مختلفتين، أو إلى فريقين غير مؤتلفين، فإنّ غياب هياكل الدولة القادرة على تنظيم عقاب المعتدي وجبر ضرر الضحية، يترتّب عنه خطر حرب قبلية شبه أكيدة، مع ما يتبع ذلك من ضحايا وأحزان وأحقاد وثأر. وفي هذا السّياق ذي الخصوصية البالغة ظهر في بعض الفرق الصومالية وجهاء بادروا بتنظيم ما سمّوه بـ«المحاكم الإسلامية»، التي طبّقت العقوبات البدنية باعتبار انعدام السجون وغياب أدنى هياكل قوة عمومية. وقد أثار هذا الأمر اعتراضات صادرة عن المنظمات الإنسانية الدولية، وهذه الاعتراضات – في ذاتها – يسهل إدراك وجوه الصحة والصواب فيها، غير أن مثل هذه المحاكم (مدار الاحتجاج) قد مكّنت – عند أهل الصومال – من تخفيف أضرار السرقة، ومن اجتناب أخطار تعقيد الحرب الأهلية.

ويبرز هذا المثال مدى الصلة المتينة بين القانون ومستوى تطوّر المجتمع، كما يبرز خصوصا أن فلسفة الإسلام العامة، وكذلك مبادئه الأساسية وكلياته، هي في نظر كل مسلم صالحة بصفة مطلقة، ولا يمكن أن تتغيّر بتغيّر الأزمنة والأمكنة، بخلاف قواعده العملية المتعلقة بأمور الجزئيات وما يتصل بها من طرائق تطبيق، باعتبارها قواعد وطرائق قد عُمل بها في زمن الرسول أو في العهد الذي أعقب وفاته، وكانت منذ بدايتها في تلاؤم مع الملابسات والمعطيات السائدة، ولذلك تم تصوّرها وصياغتها وتطبيقها حسب الظروف، وكان من الواجب أن تتغيّر إذا تغيّرت الظروف التي كانت علة وجودها. فلا بد إذن من التمييز بين الإسلام الذي هو خالد ولا تغيير فيه، وأحكام الفقه التي ينبغي أن تتغيّر أو حتى أن تُترك. ويرغب الأصوليون في خلاف هذا، أي في أن لا يتغير شيء على الإطلاق، كما يكرهون إثبات تعارض أحكام الفقه مع حقوق الإنسان، ويفضّلون إخفاء هذه القضية وغضّ النظر عنها.

أحكام الفقه وحقوق الإنسان

كثيرا ما ينادي الأصوليون الإسلاميون بحقوق الإنسان لتحقيق مطالبهم عندما يكون بعض مناضليهم ضحية معاملات سيّئة. وهذه المناداة من حقهم تماما كما هي من حق الناس جميعا، لأن حقوق الإنسان قد تم الإعلان عنها وتأكيدها حتى

تستطيع جميع ضحايا التصرفات المضادة لمبادئ هذه الحقوق أن تطالب بتطبيقها، وأن تعتمد عليها لفضح هذه الممارسات والتنديد بها.

فالمشكل إذن ليس في مناداة الأصوليين بهذه الحقوق في ذاتها، وإنما هو في إرادتهم الإيهام بأنهم يتبنّون هذه الحقوق، وهم في الآن ذاته متبنّون أحكام الفقه التي يطالبون بتطبيقها. وهي، في الحقيقة، أحكام غير مطابقة في طبيعتها لهذه الحقوق.

والحقيقة أن الدول الإسلامية تسهّل مهمّة هؤلاء الأصوليين تسهيلا كبيرا. ففي سنة ١٩٩٠ تبنّت منظمة المؤتمر الإسلامي «إعلان القاهرة» المتعلق بحقوق الإنسان في الإسلام، وذلك خلال دورتها التاسعة لوزراء الخارجية. وقد تبنّى هذا الإعلان، في كل نقاط مقدّمته المرجعيّة وكذلك في الفصول الخمسة والعشرين التي تضمّنها، الفلسفة الإسلامية باعتبارها منطلقا ومصدر إلهام. ووجهة النظر هذه منطقية تماما في ذاتها، غير أنّ المؤسف هو استمرار الخلط، في هذا الإعلان، بين الدين الإسلامي الثابت وأحكام الفقه المتغيّرة. وهكذا اعتُرف بحقوق عديدة «في إطار أحكام الشريعة» (الفصل ١٢)، أو أُقرِّت ممارستها في إطار «وسائل الشريعة» (الفصل ١٥)، أو حسب الطرق المتلائمة مع «قواعد الشريعة» (الفصل ١٦). وقد أُقرّت حرية المعتقد في الفصل العاشر، لكنّ هذا الفصل قد وُضع على نحو يجعله لا يؤكد عمليّا إلا حرية واحدة، وهي حرية الإنسان في أن يكون مسلما. وقد أكّد الفصل ٢٢ حرية التعبير في إطار مبادئ الشريعة. وأخيرا جاء الفصل ٢٤ صريحا تام الوضوح لتضمّنه ما يلي: «كل الحقوق والحرّيات المقرّرة في هذا الإعلان مقيّدة بأحكام الشريعة الإسلامية». وعملا بهذا الفصل، فقد سُكِت سكوتاً التام عن حقوق الإنسان الأساسية في حرمة جسده، وعن المساواة بين الرجل والمرأة، وعن المساواة بين المسلمين وغير المسلمين[١].

إن الأدوات القانونية الإقليميّة المتعلقة بحقوق الإنسان (مثل الاتفاقيات الأوروبية

١- حاتم الزواري: إعلان القاهرة لسنة ١٩٩٠، حول حقوق الإنسان في الإسلام، مذكرة الدراسات المعمقة، كلية العلوم القانونية بتونس. وسامي عوض الديب أبو ساحيلة: *Les musulmans face aux droits de l'homme*, Bochum Winkler, 1994.

أو الأمريكية أو غيرها) قد تم تبنّيها لتعميق أو لضمان الحقوق المذكورة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر في ١٠ كانون الأول-ديسمبر ١٩٤٨، والمؤكّدة في الاتفاقيات والنصوص الدولية اللاحقة. فلماذا شذّ «الإعلان» الإسلامي وحده، فجاء منعزلا عن هذه الأدوات القانونية الدولية؟

إنّ البلدان ذات النظم الإسلامية الأصولية (مثل إيران والسودان)، والبلدان ذات النظم التقليدية (مثل دول الخليج) جاء موقفها المتمثل في الانخراط ضمن هذا الإعلان موقفا منطقيّا ومتّسقا بالنسبة إليها بدرجة كافية، لأنها بلدان تطبّق فيها أحكام الشريعة. أما الدّول الأخرى، تلك التي أخذت بحظ من الحداثة قلّ أم كثُر (خصوصا في المجالين القانوني والاجتماعي)، فإنّ تبنّيها لهذا الإعلان خال من الانسجام تماما، لاسيّما وأن كثيرا منها منخرط في الآن ذاته في الآليات القانونية الدّولية الأخرى المخالفة ــ كما أسلفنا ــ لهذا الإعلان. فهل يرجع هذا إلى مغالطة ديماغوجيّة؟ أم إلى خوف من الأصوليين، أم إلى غموض أيديولوجي؟

إنّ المشكلة الأساسية في هذه البلدان كامنة في كونها تتبنّى في واقعها العمليّ موقفا فيه حظ من الحداثة، لكنها لا تُصرّح تصريحا قانونيّا واضحا بتحمّل مسؤوليتها في اختيار الحداثة. ويساهم هذا الوضع بدرجة كبيرة في تذبذب الناس والشباب منهم على وجه الخصوص، وكذلك في توسيع مجال المسكوت عنه، وبالتالي في قلّة الوضوح والدقّة في المبادئ والنّصوص القانونية.

أمّا الأصوليون الإسلاميون فيغذون في الأصل استمرار الخلط واللّبس والغموض، غير أنهم ما أن يهاجَموا في آخر ملاذاتهم وتنغلق أمامهم أبواب الإيهام حتى يعترفوا، وعلى الأقل يتبنّوا موقفا دالاً ولو ضمنيّا على الاعتراف بعدم التّلاؤم بين بعض قواعد الفقه وبعض حقوق الإنسان، مع إيضاح انحيازهم إلى الفقه. وتبرير موقفهم هذا بالتضادّ بين ما هو كوني (يهمّ البشر جميعا) وما هو خصوصي (لا يهمّ إلا المسلمين أو غيرهم من المجموعات الخاصة)، وتتطلب هذه المسألة بعض الملاحظات:

إنّ لكل شعب خصوصياته الثقافية، ومن حقه المشروع أن يرغب في المحافظة عليها. ومثلما تكون هذه الخصوصيات متعلقة بالإنتاج الأدبي والفنّي، فإنها تكون

متعلقة أيضا بكيفيّة تنظيم التضامن الوطني. والحال أنّ التطور الهائل الذي شهدناه خلال العقود الأخيرة في مجال وسائل الاتصال، وبالخصوص فيما هو سمعيّ بصريّ منها، قد واكبه جنوح إلى تلاشي الاختلافات بين الثقافات، وإلى محو الحدود فيما بينها. وهذا أمر محمود، لأن التقارب بين الثقافات ييسّر التعايش بين الأمم والشعوب، ويدعم السّلم والتعاون المشترك بينها. هذا مع العلم أن التقارب يمكن أن يتضمن سلبيات عندما يكون مصدر تماثل تام بين الشعوب والفئات، وسببا لزوال التنوّع الثقافي بينها، ويكون بذلك عامل إفقار وقضاء على ثراء الاختلاف الثقافيّ. ومن أجل هذا يمكن أن تكون إجراءات حماية الثقافة المحلية بواسطة الحثّ على الإنتاج ضمن الثقافة الوطنية أمرا مشروعا، ولكن بشرط أن يكون هذا الحثّ غير مؤدّ إلى مبدأ يتم بموجبه إرغام الناس على الأخذ ببعض الأمور ومنعهم من بعض الأمور الأخرى، وأن يُمارس وفق احترام حرية كل فرد احتراما دقيقا تاما.

لا شك في أن الحرية الفردية هي أحسن مكسب حققته الإنسانية خلال القرون الأخيرة من نضالها، بل لعلها أكثر مكاسبها أهمّية. وإذا كان ثمة مبدأ واحد ينبغي ألا يُضحّى به في سبيل حماية الخصوصية الثقافية، فإنه لا يمكن أن يكون إلا مبدأ الحرية الفردية. وإذا كانت النّصوص المتعلقة بحقوق الإنسان قد نشرت، وأنشئت آليات خاصة لمراقبتها وحمايتها، بهدف الحدّ من الآثار السلبية الضارة الناشئة عن بعض الخصوصيات المحلية أو الإقليمية، إذن نستطيع أن نعتبر أن الأدوات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان هي وسائل تقدم هيئة الأمم بواسطتها العون لكل أمة من الأمم النامية قصد الاهتداء إلى الطريق الكفيلة بتطوير قوانينها وممارساتها الاجتماعية، وبالتالي إلى تطوير خصوصياتها في سبيل مزيد من الحرية الفردية. إن حقوق الإنسان قد قُبلت عالميّا، وفي هذا القبول توق إلى التعبير عن المثال الذي تطمح إليه الإنسانية اليوم.

إنّ الحق في الاختلاف ابتداع بالغ الرّوعة، لكنه في الوقت ذاته بالغ الخطورة: فهو بالغ الرّوعة لأنه يفترض أن يكون كل إنسان حرا في اختيار ما يريد من

طريقة المعاش ونوع السّلوك، دون أي قيد أو شرط إلا ما كان من عدم الإساءة إلى الغير. وهو بالغ الخطورة إذا جُعل منه وسيلة تتذرّع بها مجموعة معيّنة لقهر الإنسان، سواء أكان فرداً مفرداً أم عضواً في إحدى المجموعات الفرعية.

فالحرية إذن أفضل مقياس للاختيار في جميع حالات التعارض بين ما هو كوني إنساني عام، وما هو خصوصي محلي إقليمي. وهي التي تساعد بالتالي في تبيّن ما الذي ينبغي ترجيحه وتقديمه منهما. وما سائر حقوق الإنسان في الحقيقة سوى فروع ناشئة عن مبدأ الحرية الفردية بطرق مباشرة أو غير مباشرة.

وبما أنه ليس لأحد من الناس أن يكون أكثر حرية من غيره، فقد اقتضت الحرية ضرورة التساوي بين البشر جميعا: تساو في الحقوق، وهو ما يعني على نطاق أوسع تساويا في الحظوظ، ومن ثم في الحقوق الاقتصادية والاجتماعية. وليس في طبيعة الرجل والمرأة ما يقتضي محاباة أحد الطرفين بامتيازات يتنازل عنها الطرف الآخر تنازلا حرا لصالح الطرف الأول، باعتبار أن الامتيازات لا تكون إلا نتيجة ضغط وإرغام. فالحرية تنفي إذن التمييز بين الجنسين نفيا تاما.

إن مفهوم الخصوصية الذي يستند إليه الأصوليون الإسلاميون في معارضة عالمية حقوق الإنسان يتبدى سافرا، وتنكشف حقيقته من حيث هو عندهم مجرد وسيلة لإضفاء الشرعية على الإرغام والقهر والتعسّف، ولاستمرار المسّ بحقوق الإنسان وبالمساواة بين البشر.

إنّ المساواة بين الرجل والمرأة تفترض ضرورة التزوج بقرين واحد، أي تفترض التساوي في احترام عواطف كل من الزوجين وأحاسيسهما ومشاعرهما، وهي تعني احترام رغبة كل منهما في عدم مشاركة قرينه حياة طرف ثالث. والخصوصية التي يستند إليها الأصوليون الإسلاميون في شرعية تزوّج الرجل بأكثر من امرأة إنما تعني في هذا الباب إذن أن المرأة المسلمة ــ بخلاف المرأة غير المسلمة ــ ذات حظ أقل من حظ الرجل في المشاعر وفي الأحاسيس وفي العواطف، وهي، بالتالي، ذات رغبة أقل في التزوج بقرين لا تشاركها غيرها فيه، وربما لا وجود عندها (في رأيهم) لهذه الرغبة تماما.

وباستثناء النساء القليلات اللاتي أدرجن في هذه المنظومة المذهبية، وجُعلن بمثابة الدرع الذي يُحتمى به عند الدفاع عن تعدد الزّوجات، فإنّ النساء المسلمات لا يطالبن بهذه الخصوصية، أي بالحق في الاختلاف عن مبدأ المساواة، لأن هذا الاختلاف يعني أساسا قواعد تمييز الرجال إزاءهن، أي تفضيلا لهم عليهن. وقد اعتاد الأصوليون وأهل التقليد من المسلمين أن يردوا على المدافعين على حق وحدة القرين في الزواج، بقولهم إن ذلك مضاد للطبيعة الإنسانية، وربما لقوانين الطبيعة بأسرها، وبأن ذلك الحق مستمد من التصورات المسيحية التي لم تصمد أمام الزمن، فأدركها التغيّر الفعلي بمر العصور، إلى درجة أن الغرب صار اليوم يقبل الخيانة الزوجية وينزع عن عواقبها ونتائجها ما كان لها من طابع مأسوي.

وهذا رد يمكن دحضه أولا بالقول بأن هذا التساهل إزاء الخيانة الزوجية ليس شائعا في الغرب بالدرجة التي يزعم الناس، وثانيا بأنه لا وجود لخليل دون خليلة، ولا وجود لخليلة دون خليل. أي إن الخيانة الزوجية في الغرب ليست مدار تساهل إزاء أحد الزوجين ومدار تشدد إزاء الآخر. وإذا كان الغرب يعالج العلاقات الجنسية بشيء من الليّن، فإنه يفعل ذلك بطريقة قائمة على التساوي التام بين الجنسين. أما الذين يزعمون عندنا أن التزوج بامرأة ثانية أفضل من معاشرة خليلة، فإنهم لا ينصرون القيم الأخلاقية ولا روح الدين، وإنما هم يبررون ـــ بكل بساطة ووضوح ـــ تمسكهم بامتيازات الرجل إزاء المرأة، وبالتالي بعدم المساواة بينهما وفق المبادئ التي قدمناها.

وهكذا تؤول التحاليل السالفة إلى استخلاص نتيجتين جوهريتين: أولاهما تتمثل في أن عددا كبيرا من قواعد الفقه، أي الشريعة الإسلامية التقليدية، منافية لحقوق الإنسان بالمعنى الذي لها اليوم لدى المجموعة الدولية، وفي جميع حالات الاختلاف هذه تكون قواعد الفقه معادية لمبادئ الحرية الفردية والمساواة بين جميع البشر من جهة، وبين الرجل والمرأة من جهة أخرى، وللاحترام الضروري الواجب إزاء حرمة الإنسان الجسدية. وثانية النتيجتين الجوهريتين أن قواعد الفقه هذه ليست ـــ في حقيقتها ـــ ذات طبيعة دينية، وإنما هي قواعد من وضع بشر تمت بلورتها في الماضي، ويجب على الناس اليوم أن يتولوا إصلاحها وتطويرها. ومن

هنا يُطرح السؤال التالي: ما هو السبب وراء تشبّث الأصوليين وأهل التقليد من المسلمين تشبّثا ضاريا بالمحافظة على هذه المظالم المنافية للعدل والمساواة؟ ولا ينبغي أن ننسى ها هنا أن الغاية الأساسية التي تقول الحركة الأصولية أنها ترمي إليها ومنها تستمد علّة وجودها ذاته إنما هي احترام الشريعة (أي فقه الفقهاء)، أو الرجوع إليها بحسب الحالات.

أسباب التشبّث بالفقه

يمكن أن يُفسَّر هذا التشبّث بثلاثة أسباب متكاملة:

إنّ كل من يتبنى الحركة الأصولية الإسلامية لا يمكنه أن يتصوّر غير المسلم مواطنا كامل الحقوق ومتساويا معه فيها، بل هو يراه أجنبيا، إن لم يره خصما له، فهو في جميع الأحوال شخص «آخر» مغاير له. وذلك لأن الإسلام عند متبني أفكار هذه الحركة هو «هوية» خاصة قبل أن يكون دينا عاما. وهو يمكن أن يقبل التنازل عن المطالبة بالجزية التي أقرّت الشريعة وُجوب دفعها على أهل الذمة (من اليهود والمسيحيين)، ويمكن أن يقبل انتساب اليهودي أو المسيحي إلى الوظيفة العموميّة، وحتى اضطلاعهما بوظائف مستشاري الدولة، وربما بمناصب سامية، ولكنه لا يمكن أن يقبل تولّيهما مناصب القيادة أو الحل والعقد. فأنه يرى أن المسلم لا يمكن أن يحكمه غير المسلم. ولهذا نص في دساتير جل البلدان الإسلامية (وحتى في أكثرها تطوّرا) على أنّ المترشح لرئاسة الجمهورية يُشترط فيه أن يكون مسلما.

إنّ هذه المسألة متصلة بالتربية والفهم وتأويل الإسلام، فقد تعلّم المسلم (في المدرسة إن كان ممّن التحق بالتعليم، وفي المسجد إن لم يكن ممّن زاول الدراسة) من الأمور المتعلقة بتاريخ الإسلام أكثر بكثير مما تعلّم من الأمور المتعلقة بتاريخ البلد الذي ينتسب إليه: فالمسلم غير المتعلم في مصر مثلا يجهل تاريخ الفراعنة، كما يجهل التونسي غير المتعلم تاريخ قرطاج، ولكن كليهما (شأن سائر المسلمين) يعرفان الجهاد الذي خاضه الرسول للنجاة من عداء كفار مكة ومكائدهم، كما يعرفان هجرته التي اضطر إليها إلى المدينة رفقة صحبه من المهاجرين، ويعرفان كذلك الجهود المحمودة التي بذلوها للرجوع إلى مكة وفتحها. وبفعل هذه التربية

التي تلقاها، تأثر المسلم بهذا الجهاد تأثرا وجدانيا شديدا، وتماهى مع أولئك المجاهدين حتى لكأنه واحد منهم. خصوصا وأن هذا الجهاد كان دائما من أجل الحق والعدل، وأن المشركين ــ وحتى أهل المدينة منهم ــ لم يكونوا حلفاء وأنصارا مخلصين دوما.

وهكذا قُدّم الإسلام في هذا التعليم (وتُلقّي أيضا عند متعلّميه) على أنه كفاح وتضامن، أكثر مما قُدّم وتلُقّي على أنه عقيدة روحانية أساسا. ولو اعتُمدت هذه الرؤية الروحانية للإسلام لصار بإمكان واحد من غير المسلمين أن يرتبط بصفقات ومصالح مع أحد المسلمين، وقد تربطهما علاقة صداقة حميمة. كما يصبح بالإمكان أن يحب المرء أناسا أجانب ويقدم لهم العون، وهو يعلم أن لهم تاريخهم الخاص وانتماءهم الخاص، أي باختصار أن لهم هويتهم الخاصة.

وحتى في المدرسة فإنّ تاريخ الفراعنة في مصر، على سبيل المثال، وكذلك تاريخ القرطاجنيين من الأصل الفينيقي أو الروماني في تونس، إنما يُدرّسان باعتبارهما تاريخين أجنبيين، ليس لهما سوى خاصية واحدة تميّزهما عن التاريخ الأجنبي الخالص، وهي أن مجراهما كان على أرض الوطن. هذه الثقافة التي يتم تناقلها جيلا بعد جيل لا تساعد على ظهور وطنية أساسها الانتماء إلى ذات الوطن، وإنما تساعد على بروز «وطنية دينية».

وقد أنشأ الكفاح من أجل الاستقلال (بفضل اختلاف العناصر المنصهرة فيه) إحساسا بتضامن جديد لدى السكان، هو التضامن ضمن وطنية أساسها الانتماء إلى ذات الوطن. وكان في إمكان المدارس (بعد ذلك) أن تواصل تعميق هذا الإحساس الجديد، لكنها لم تؤد هذه الوظيفة إلا بصفة جزئية ناقصة، وذلك لأسباب سنعرض لها لاحقا. ولهذا كله فإنّ الإنسان التونسي اليوم وإن كان يشعر بالانتماء الإسلامي، فإن هذا الانتماء هو عنده ضرب من هوية ثانية. ولكن الأصوليين الإسلاميين يحاولون تعميق إحساسه بهذا الانتماء حتى يصير هويته الأولى لاعتقادهم أنها الهوية الوحيدة في الحقيقة.

إنّ غير المسلم لا يمكن البتة أن يكون في رأي الأصوليين وأهل التقليد من المسلمين مواطنا كامل الحقوق، ومتساويا مع المسلمين في وطنيته وفي حقه في

الانتماء إلى الوطن. والعكس صحيح أيضا، لأنّ المسلم ذا الجنسية الأجنبية لا يُرى عند المواطنين المسلمين أجنبيا تماما مثل سائر الأجانب غير المسلمين. ولو غيّر مسلم ديانته فإن المشكلة التي يواجهها ليست مشكلة ضمير أو وعي، وإنما هي مشكلة قانونية وهي مشكلة الجنسية. وطالما كان هؤلاء يعتبرون أننا دوما في حالة صراع مع غير المسلمين، إن لم نقل في حالة حرب، فإنّ المسلم الذي يغيّر دينه يُعتبر بمثابة من انتقل إلى صفوف الأعداء، ومن هنا يُعتبر ما فعله خيانة عُظمى، يُعاقَب عليه بعقاب المرتدّ، أي بالقتل.

إن ما تضمّنه كتاب «**الآيات الشيطانية**» من فقرات قليلة فيها مسّ بالرسول كان يمكن ألا يُعْبأ بها أو ربما ألا يُنتبه إليها أصلا لو كان كاتبها «جون» أو «بولس» من غير المسلمين. أما وقد كتبها سلمان رشدي الذي كان مسلما، بمجرد الوراثة أو بالاقتناع والإيمان الفعليين (والأمران سيان هنا)، فإنها قد أثارت غضب ملايين المسلمين. وهو ما انتهزه آية الله الخميني لإصدار فتواه والحكم بإهدار دم الكاتب، وبتقديم مكافأة لمن يستطيع قتل ذلك «الخائن»، وهي الصفة التي يُرى عليها سلمان رشدي في الحقيقة وإن لم تُسند إليه رسميا. إن سلوك الخميني هذا، وكذلك سلوك جميع الذين «هيّجوا» الجماهير وأذكوا غضبها، هو سلوك مخز من جميع الجهات: إنه سلوك الاستهانة بطائفة من المبادئ، بل هو أسوأ من ذلك لأنه سلوك دالّ على إنكار تام لها. وهذه المبادئ هي التالية: حرية المعتقد، وحرية الرأي، وحرية التعبير، وحق الجنسية، وإقليمية القانون الجنائي.

فهل ذلك السلوك راجع إلى الطغيان أم إلى الجهل؟ الرّاجح أنه راجع إليهما معاً. فالأصوليون الإسلاميون يعيشون في عصر غير هذا العصر، وهذا ما يفسر تشبّثهم بقواعد التمييز والتفرقة إزاء غير المسلمين، كما يفسر هذا العامل مواقفهم المعادية للمرأة.

يجب ألا يغيب عن أذهاننا أنّ مبدأ المساواة بين الجنسين هو مبدأ حديث العهد في تاريخ الإنسانية. فحتى في أوروبا لم تكتسب المرأة حق الانتخاب والاعتراف التام بشخصيتها وكفاءتها القانونية إلا خلال القرن العشرين. وإذا كانت المساواة نتاج الحرية المباشر، كما أسلفنا، فينبغي ألا يغيب عن أذهاننا أيضا أن الحرية

ذاتها هي ــ في المستوى الفكري ــ نتاج فلسفة «التنوير». وهي، في مستوى الوقائع الملموسة، نتاج تطوّر نُظُم الحكم الانتخابية البرلمانية في أنجلترا، ونتاج حرب الاستقلال في أمريكا، ونتاج الثورة الفرنسية أيضا. والحاصل أن الحرية هي نتاج مرحلة قريبة العهد بالتاريخ الحديث، في حين أن سيطرة الرجل على المرأة أمر قديم قِدَمَ الإنسانية ذاتها: ففي القانون الروماني مثلا كان لرب العائلة (Pater Familias) الحق المطلق في أن يمنح الحياة أو أن يقضي بالموت على أيّ فرد من أفراد العائلة، وبالتالي على الزوجة ذاتها. وكانت قوانين جميع الحضارات القديمة موصومة ــ إزاء المرأة ــ بانعدام المساواة، وبتمييز الرجل وتغليبه. وكانت جميع الشعوب القديمة تجد غضاضة في تقبّل مثل هذا الابتداع الحديث الهام المتمثل في المساواة بين الجنسين. وحتى في البلدان التي ابتدعت الديموقراطية، فإنّ أنصار هذا المبدأ الثوري الجديد قد وجدوا ــ عند ظهوره ــ عَنَتاً شديداً في إقناع أغلبية الناس بتقبله، وحصل في ذلك أخذ ورد ومد وجزر. أما فرنسا فقد عرفت ــ منذ الثورة خصوصا ــ جملة من التقلبات، بداية من «مجلس» ١٧٨٩ إلى «تشريعية» ١٧٩١ إلى «نظام» ١٧٩٢، ثم عرفت «عودة النظام القديم» سنة ١٨١٥، ثم الاقتراع العام السري المباشر، ثم كان الارتداد إلى نظام اقتراع منحصر في «دافعي الضرائب». كل هذه التقلبات في إطار اضطراب بين النظم الجمهورية والملكية والإمبراطورية، فلا غرابة إذن في أن تلاقي هذه الأفكار الجديدة ــ خلال تلك المرحلة ــ مقاومة وعَنَتاً، خصوصا في أقل الفئات الاجتماعية نموا ماديا ومعنويا. وكانت النزعة المعادية للمرأة مظهرا رئيسيا من مظاهر التخلف الثقافي والفكري.

إن ترسيخ مبادئ الحرية والمساواة والديموقراطية ليس بالأمر الهين. فالشهادات الجامعية مثلا لا تعني بالضرورة أن حامليها لا يرفضون المبادئ والحقوق الديموقراطية. إن تعلّم تكنولوجيا جديدة، مثلاً، أسهل بكثير من استيعاب الأفكار الاجتماعية الجديدة وتمثّلها تمثلا باطنيا صميما. فالعائلة التقليدية مثلا لا تزرع في ابنها أية نزعة قَبْلِيّة معادية للبيولوجيا أو للميكانيك مثلا، فليس ثمة إذن ما ينفّره من هذه المعارف والمهارات، وهو ما يساهم في نجاحه فيها. إلا أنّ تقبّل هذا الطفل ذاته للأفكار الاجتماعية الجديدة أمر مختلف تماما: فقد رأى هذا الطفل منذ

نعومة أظفاره والده مسيطرا على والدته، ورأى خاله يضرب زوجته، وتعلّم من محيطه العائلي والاجتماعي أن هذه الأمور عادية طبيعية. وإذا لم تُرسّخ مبادئ الحرية والمساواة والديموقراطية في ذهن الطفل على أيدي أهله بواسطة أقوالهم وتصرفاتهم، فإنّ استيعابها الحقيقي يكون محتاجا إلى مراحل تدرّب طويلة، ولا يتم تطوير مجتمع وإدخاله في الحداثة خلال جيل واحد. ويصح اعتبار الأصوليين الإسلاميين في مجتمعاتنا اليوم دليلا على صحة ما سلف.

ويرجع التشبّث بالعقوبات البدنية إلى المنطق السالف نفسه: فظاهرة النّزوح من الأرياف إلى المدن ظاهرة معروفة لم تسلم منها أي بلاد من البلدان السائرة في طريق النمو، وقد أدت إلى التفاعل المتبادل بين نمطين مختلفين من المعاش، وبين عقليتين متباينتين. ويمكن أن يذهب فكر المرء ها هنا إلى أن حياة الحضر ستصبغ بلا شك حياة هؤلاء الوافدين الجدد من النازحين، ولكن التغيير لا يمكن أن يكون تاما خلال جيل واحد. وفي انتظار الوقت اللازم للتغيير الكامل تعيش طائفة هامشية من سكان المدن في وضعية انتقالية، تتشابك خلالها في ذواتهم وعلاقاتهم ردود الفعل الريفية مع تصرفات الحضر التي لم يعرفوها إلا حديثا، أو التي فهموها واستوعبوها بدرجات متفاوتة من الجودة، بحسب المدة التي قضوها في المدينة، وبحسب جيل النازحين الذي ينتمون إليه، وبحسب قابليتهم للتغيّر أيضا.

وقد فرّق عبد الرحمن بن خلدون بين المجتمع البدوي والمجتمع الحضري على أساس أن لكل منهما عقلية خاصة به، وأن لكل منهما أيضاً علاقات خاصة مع الدولة ومع القانون. وبعد ابن خلدون عرض دوركايم لهذه المسألة، فوضع «المجتمعات ذات التضامن الآلي» مقابل «المجتمعات ذات التضامن العضوي»: أمّا الأولى فهي المجتمعات التقليدية التي يتشابه جميع أفرادها في طريقة معاشهم وفي أعمالهم أو مهنهم الاجتماعية، وفي هذه المجتمعات يكون الطابع القمعي للقانون شديداً، لأنه الكفيل بالحفاظ على التضامن. وأما الطائفة الثانية من المجتمعات، فهي تلك التي لها حظ أوفر من التطور والحداثة، وهي التي بلغ فيها تقسيم العمل درجة متقدمة مع تنويع هام في نوعية الأنشطة. وفي هذه المجتمعات ينشأ التضامن من التكامل، ولهذا يكون القانون أقل قمعا.

لقد زالت العقوبات البدنية في تونس منذ قرون، ولم يعد لها وجود في المدن ولا في الأرياف. ولكن أهل الريف مازالوا ذوي مزاج أكثر خشونة، وسلوك أكثر شدة، وعقوبات أكثر قسوة. ولهذا عندما تعلّم المدارس تلاميذها أن الإسلام يوجب العقوبات البدنية، فإنّ الطفل الناشئ في عائلة حضرية يجد إزاء قواعد هذه العقوبات الشديدة نفورا، قلّ أم كثُر، فلا يُقبِل عليها، ولهذا غالبا ما ينساها بعد أن تَعلّمها، فلا يكون لها أثر لاحق في نفسه وذهنه. أما الطفل الناشئ في عائلة بدوية تقليدية فإنّ أمره ها هنا مختلف تماما، بسبب اختلاف ما له من استعدادات نفسية مسبّقة. ولهذا فإنه يتلقى قواعد العقوبات البدنية الشديدة في الإسلام، فتجد هوى في نفسه ويجنح إلى اعتبارها صحيحة عادلة. ولما كان الدين قد نص عليها، فإنه لا يفهم فيما بعد سبب عدم تطبيقها، وهذا مما يفسر تجاوبه مع الأصوليين.

إنّ تصاعد حركة الأصوليين يمكن أن يُفسَّر بتضافر عوامل عديدة، من أكثرها أهمية الطريقة التي يُدرَّس بها الإسلام في المدارس. وفي هذا المقام يمكن التمييز بين «أنواع» كثيرة من الإسلام: فثمة الإسلام الشعبي، والإسلام الديني، والإسلام من حيث هو مبحث علمي، والإسلام من حيث هو قانون، فأيها أكثر صحة؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تقتضي الرجوع إلى مراحل البدايات التي جُعل الإسلام فيها تشريعا أي قانونا عاما، أو تم فيها التماثل بين الإسلام والقانون.

المنطلق إلى تحويل الإسلام إلى شريعة

من المعلوم أنّ للفقه الإسلامي مصدريْ تشريع مقدَّسين فعلاً، هما القرآن والسنة. إلى جانب طريقتين أخريين لاستنباط التشريع هما «القياس» (ويتمثل في عملية قياس الجديد على القديم أو غير المعروف على ما هو معروف)، وكذلك الإجماع (ويتمثل في ما اتفق عليه العلماء من أحكام).

السنّة

إن اعتبار الأحاديث النبوية مصدر تشريع إسلامي لهو في الحقيقة محل جدال واختلاف، راجعَين لا إلى قيمة هذه الأحاديث في ذاتها، وإنما إلى الشك في صحتها، أي في صحة روايتها، وبالتالي في صحة صدورها عن الرسول على

النحو الدقيق الذي سيقت به. ذلك لأن هذه الأحاديث لم يُشرَع في جمعها وفي ضبط سند رواياتها إلا بعد وفاة الرسول بقرن من الزمن. وقد تم في كل حديث ذكر أولى حلقات السّند، أي تحديد اسم من سمع الحديث عن الرسول مباشرة، ثم تحديد جميع الذين نقلوا ذلك الحديث جيلا بعد جيل. ومن البديهي أن تكون صحة المتن متناسبة عكسيا مع تأخر التدوين وما يستتبعه طول سلسلة السند. أي أنه بقدر اتّساع الحيز الزمني بين قول الحديث وتدوينه تطول سلسلة السند والرواة، ويزداد الشك في دقة المتن المروي. هذا بالإضافة إلى أن هذه الروايات شفوية، أي أنها قائمة على الذاكرة، والذاكرة بطبعها قابلة للاختلال أحيانا كما هو معلوم، وهي في الغالب ذاتية المنزع، ويمكن ـ مع مرور الوقت ـ أن تحرّف ما اختزنته ولو بصفة غير إرادية وغير واعية.

وقد كان المقياس الأساسي المعتمَد عند علماء الحديث في التثبّت من صحة الحديث المروي، هو «ثقة» الصّحابي الذي رواه مباشرة عن الرسول، ثم «ثقة» الرّواة اللذين نقلوا عنه ورووه من بعده. ولكن جوهر هذه القضية ليس في ثقة الذين نقلوا الحديث رواية أو في عدم ثقتهم، لأن أكثر الرّواة ثقة وورعا يمكن أن يتأثر في صياغة المتن الذي يرويه، تأثرا غير مقصود ولا واعياً (أي هو تأثرٌ لا يشكك في ثقته ولا في تقواه ولا في حسن نيّته)، برأيه الشخصي، وربما تأثر في ذلك أيضا بما شهده أو بما يشهده من أحداث. ومن الطبيعي أن يبلغ تأثر صياغة متون الأحاديث أقصى درجاته عند آخر حلقات السند، أي عند أولئك الذين لم يأخذوا هذه الأحاديث إلا بعد صدورها بقرن من الزمن[١].

وينضاف إلى ذلك أمر آخر له صلة بصحة الأحاديث وهو نشأة الفرق المختلفة، وهي فرق بدأت تظهر وتتكاثر قبل أن تمر ثلاثون عاما على وفاة الرسول. ومن البديهي أن تبحث كل فرقة عما يسندها من الأحاديث، وعلى هذا الأساس يمكن أن يُنقل الحديث الواحد بحلقات سند مختلفة وفي صيغ ـ بالتالي ـ متباينة، مما يتيح تأويلات له غير مؤتلفة، وربما كانت متعارضة تماما. وقد كان

١- عبد الله النعيم، المذكور آنفا، ص ٤٨.

الفقه دوما متأثرا بالسياسة، إن لم يكن تابعا يُوجَّه لخدمتها. ولهذا كان جمع الأحاديث النبوية (وربما إعدادها ووضعها أيضا) أيسر الوسائل وأنسبها لتأسيس قاعدة قانونية جديدة[1]. ومن المستبعد وغير الرّاجح أن تكون مئات الآلاف من الأحاديث النبوية المنسوبة إلى الرسول قد صدرت عنه فعلا.

ومن هنا كان اجتهاد الباحثين من العلماء لتحقيق الأحاديث ومحاولة التمييز بين صحيحها وضعيفها. وتُعَدّ هذه المشكلة من المشاكل الرئيسية التي حاول العلماء، من مؤسسي المذاهب، أن يجدوا لها حلولا، والتي كانت مدارَ اختلاف كبير بينهم. لقد ميّز ابن خلدون ما لا يقل عن ثمانية أنواع من الحديث، وقد صنفها طبقات تتدرّج من الصحيح إلى الموضوع[2]. أمّا أحمد بن حنبل (وهو من أكثر أئمة الفقه تمسّكا بالتقليد والنقل) فقد أقرّ خمسين ألف حديث، في حين أنّ أبا حنيفة (وهو مؤسس مدرسة لا تقلّ عراقة عن مذهب ابن حنبل، لكنه من أكثر العلماء تفتحا وتحررا) لم يستبق من الأحاديث النبوية المرويّة سوى سبعة عشر حديثا[3].

اعتبر جميع علماء السنّة، منذ قرون عديدة إلى يومنا هذا، أن الأحاديث الواردة في الصحيحين (صحيح بخاري وصحيح مسلم) أحاديث صحيحة، وهم يعتبرون هذين الأثرين مرجعين ثابتين. غير أنّ بعض الأحاديث التي يتضمّنها هذان الأثران، اللذان شاع أنهما من أكثر مدوّنات الحديث صحةّ، يعسر إسنادها إلى الرسول إسنادا متماشيا مع الصواب والمنطق. وقد أورد الأستاذ عبد المجيد الشرفي[4] عددا من هذه الأحاديث وأطلق عليها اسم: «أحاديث مشكلة»، منها، على سبيل المثال، الحديث المتعلق بغروب الشمس، وقد رواه «الشيخان»، وهو التالي: «وروى الشيخان وبعض السّنن والمساند والتفسير المأثور عن أبي ذرّ، قال رسول الله لأبي ذرّ حين غربت الشمس: أتدري أين تذهب؟ قلت: الله ورسوله أعلم قال: فإنها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن، فيؤذن لها، وتوشك أن تسجد فلا

١- نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، المذكور سابقا، ص ٩٤.

٢- **المقدمة**، دار الكتاب العربي، الطبعة الخامسة، ص ٤٤١.

٣- ابن خلدون، المرجع السابق، ص ٤٤٤.

٤- **الإسلام والحداثة**، المذكور آنفا، ص ص ٢٨٧-٢٨٨.

يقبل منها، وتستأذن فلا يؤذن لها، فيقال لها ارجعي من حيث جئت، فتطلع من مغربها، فذلك قوله تعالى ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا...﴾».

فإذا كان هذا الحديث وأحاديث أخرى مماثلة تُعَدّ من الصّحاح، فكيف يمكن الاطمئنان إلى صحة سائر أحاديث «الصحيحين»: وخصوصا إلى صحة ما كان منها متناقضا يعارض بعضه بعضا؟ وفي التشريعات المعاصرة يمكن في الغالب صياغة نظريات متباينة تؤول إلى استنتاجات عملية متضادّة، وذلك حتى في حالة الانطلاق من نصوص صحيحة ودقيقة، فكيف إذا كان المنطلق من نصوص شتات مشكوك في صحّتها؟ وفي مثل هذه الظروف فإنّ مجموع الأحاديث النبوية يمكن أن تكون أداة صالحة لفهم الدين من حيث هو أمر روحي ميتافيزيقي، واستكناهاً للغيب وما وراء المادة؛ ويمكن أن تكون هذه الأحاديث أيضا أداة لتوجيه المرء نحو السبل العامة لأخلاق الفرد وسلوكه في المجموعة. ولكنها لا يمكن أن تصلح موردا للقانون، لأن أهل القانون محتاجون إلى نصوص ثابتة صحيحة دقيقة لبناء نظريّاتهم، واستخلاص ما تستتبعه من قواعد عملية قابلة للتطبيق. إنّ القرآن وحده هو المصدر الذي لا يتطرّق الشك إلى دقة نصه ولا إلى صحة نقله.

القرآن

في إطار حركة الإصلاح والتجديد التي شهدها الفكر الإسلامي منذ مطلع القرن العشرين، حاول عدد كبير من الباحثين أن يتحرّروا من أغلال التراث المنقول عبر التاريخ، والذي ليس له طابع ديني صحيح. وأن يتبنّوا القاعدة الأساسية القائلة بأن الإسلام هو القرآن وحده، على حد عبارة محمد توفيق صدقي[١].

إنّ القرآن هو النص الوحيد المقدّس بأتم معنى الكلمة، لأنه كلام صادر عن الله سبحانه وتعالى مباشرة. وهو رسالة دينية أساسا. وهو يتضمّن بلا شك عناصر دينية خالصة (مثل أصل الكون وخلقه، ومآل البشر). كما يتضمّن تعاليم ومبادئ أخلاقية (مثل الصدقة ونجدة الفقير والرفق بالمريض والضعيف). وهو يتضمّن أيضا بعض القواعد ذات السّمات القانونية. ولكن كيف يمكن التمييز

١- مجلة **المنار**، القاهرة، ١٩٠٦، عبد المجيد الشرفي، المرجع المذكور، ص ١١٥.

بين قاعدة أخلاقية وقاعدة قانونية؟ إنه لأمر في غاية الصعوبة، وهو مرتبط مبدئيا بدرجة الإلزام، وعلى هذا الأساس فإنّ تقدير عدد الآيات ذات السّمة القانونية يتراوح بين ٢٠٠ و٥٠٠ آية من مجموع ٦٢٣٦ آية[١]، وذلك حسب اختلاف التأويل وآراء المفسّرين. وثمة من بين هذه الآيات آيات فيها من الدقّة والتفصيل ما يجعلها قواعد ذات طبيعة قانونية. وتتعلق هذه الآيات بمجالين محددين هما القانون الجنائي وقانون الميراث.

تعرضنا سالفا إلى المادة الجنائية في الشريعة الإسلامية وما حُدد فيها من مخالفات، وما جعل لها من عقوبات، وانتهينا إلى الاستنتاج الحاصل منها والمتمثل في أنّ هذه العقوبات قد مثّلت طورا من أطوار المجتمع الإسلامي، وهو طور ولّى وانقضى.

أما فيما يتعلق بمادة الميراث ــ فإن آيات عديدة تُعرِّف صفات الورثة وتضبط المناب الذي يستحقه كل منهم. ويتمثل أهمّ جديد تضمّنته هذه الآيات في الاعتراف للأنثى باستحقاق الإرث، سواء كانت أمّاً أو بنتا أو زوجة أو أختا. وإن كان حقها هذا دون حق الذكر[٢] لأنه لا يمثل منه إلا النصف، ولكن هذا الاستحقاق يُعدّ مكسبا لا يُستهان به قياساً إلى ما كان معمولا به عادة قبل القرآن. ويمكن على كل حال أن نؤكد أنّ مجموع هذه الآيات إنما هي على سبيل البيان الذي يُهتَدَى به، أي أنه ليس إلزاما صارما ولا حُكما باتّا نهائيّا في هذه المادّة، والدّليل على هذا أنّ القرآن يقبل صلاحية الوصية للورثة، بل إنه ينصح باعتمادها لكونها وسيلة تتيح للمرء حرية الوصية، أي حرية التصرّف في أملاكه بعد موته على نحو قد يكون مخالفا للنِّسب المذكورة.

ويمكن أن نعتبر أنّ القرآن في مجمله يبيّن للموصي درجات القرابة التي ينبغي أن يُراعيَها، ويوصيه بأن يُعطيَ الأنثى نصيبا لا يقل عن نصف المناب

١- سعد غراب: **تاريخ وجيز للسلطة في الإسلام**، وكذلك:

.Pluralisme et laïcité GRIC/ Bayard, ed centurion, Paris, 1996, p.69

٢- إلا الأم التي يستوي منابها مع مناب الأب.

الواجب للذكَر. وقد جزم القرآن بحق الوصيّة في الآية ١٨٠ من سورة البقرة: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾. ويتضح من هذه الآية البليغة أن قواعد الإرث ليست إلزامية بالنسبة للهالك، إنما عليه أن لا يفرط في استعمال الحرية التي منحها الله إياه. أما في الحالات التي لم يترك فيها الهالك وصيّة، فإنّ قانون الميراث في القرآن غالبا ما يكون غير قابل للتطبيق تطبيقا معقولا، ما لم يتم تدخّل مشرّع يدقّقه ويذلّل صعوبات التطبيق فيه. من ذلك أنه ليس ثمة في هذا القانون نظام تمثيل، فلو هلك الوالد قبل الجدّ لحرم الأحفاد من ميراث جدّهم إن كان لهم عمّ، لأن هذا العمّ «يحجبهم» باعتبار أن الجدّ لم يترك في هذه الحالة بعد وفاته سوى ابن واحد هو العمّ. وهذا أمر فيه حيف واضح، وقد تدارك المشرّع التونسي هذا الخلل بواسطة ما يُسمّى «بالوصيّة الواجبة»، وهي وصيّة لا تتجاوز في بعض الفرضيات حد التخفيف من الحيف.

ومن وجوه الخلل في تطبيق نظام الميراث الوارد في الفقه أيضا، وجود حالات يكون مجموع منابات الورثة فيها أكثر من واحد[1]. كما توجد حالات أخرى يؤدي مجموع المنابات فيها إلى تغيير أنصبة الميراث، كأن يصير مناب الابن دون مناب البنت[2]. وهذا النوع من الفرضيّات ليست مجرد فرضيّات نظرية متخيلة، وإنما هي حالات يمكن أن تحصل بصفة فعلية، وهو ما من شأنه أن يُخل بتناسق نظام الميراث الفقهي ويثبت مدى حاجة بعض الأحكام الواردة في القرآن إلى تأويل لا مفر منه. وبدل التأويل الحرفيّ السّطحي، الذي عمد إليه الفقهاء وآل إلى نتائج مختلّة أو مبهمة أو غير ذات معنى، ينبغي اعتماد تأويل أفضل منه بكثير، وهو التأويل المستنير بروح القرآن ومقاصده.

١- ومثال ذلك: إذا ما كان الهالك امرأة تركت من الورثة أباها وأمها وزوجها وبنتين، فيكون للأب ١/٦ وللأم ١/٦ وللزوج ١/٤ وللبنتين ٢/٣ والجملة أكثر من (١) واحد.

٢- ومثال ذلك: إذا ما كان الهالك امرأة تركت من الورثة زوجها وأباها وأمّها وخلفا وحيدا، في هذه الصورة يكون حظّ هذا الأخير أكبر إذا كان بنتا وأقلّ إذا كان ولدا ذكرا. وتأتي هذه النتيجة المنافية لكل منطق لأن البنت (أو البنات) ترث بالفرض بينما الابن يرث بالتعصيب.

وصفوة القول إن المجال الوحيد الذي لنا فيه آيات ذات صبغة قانونية (وهو مجال الميراث) يدلنا على أنّ هذه الآيات محتاجة إلى مشرّع يدققها ويذلل صعوبات التطبيق فيها. ثم إنه من الواضح أنّ هذه الآيات ذات طابع اختياري، باعتبار أن للإنسان دوما الحق في أن يوزع تركته على أقاربه على نحو غير النحو الذي يحدده الفقه، وذلك عن طريق الوصيّة. وهذا الطابع الاختياري ينبغي أن يمكّن المشرّعين المجدّدين منذ اليوم من إثبات شرعية الوصايا التي يرغب الموصون بها في إقامة المساواة بين ذريّتهم دون اعتبار فوارق الجنس بينهم، وهذا بانتظار مجيء اليوم الذي تصبح فيه المساواة في الميراث أمرا يفرضه القانون فرضا.

دور علماء الفقه

لقد أراد علماء الفقه أن يجعلوا أنفسهم مشرّعين، فسعوا إلى بناء نظام إلزامي يكون ذا صبغة قانونية، ولذلك أخذوا بحرفيّة الآيات التي تنص على منابات الميراث، واعتبروا أنّ الآية المتعلقة بحرية الوصية لفائدة الأقربين قد نسختها الآية التي تمنح الذّكرَ مثل حظ الأنثيين. ولو فهمنا المسألة على هذا النحو، لكان ذلك يعني أنّ الله قد كتب للهالك حرية الوصية في آية، ثم سحبها منه في آية لاحقة، ومثل هذا التفسير لا يعتدّ به، بل هو غير ذي معنى.

لا شك في أنّ ظاهرة النسخ معروفة في القرآن، ولكن النّسخ يكون في كل مرة ذا تفسير خاصّ ومقنع يتماشى عموما مع الظروف. فالفرض والتحريم مثلا قد تمّا أحيانا على مراحل، ومثال ذلك الحثّ على اجتناب الخمر، وهو حثّ بُدئ بالنّهي عن الصلاة عندما يكون المصليّ في حالة سكر[1]. ولكن مثل هذا التفسير لا وجود له في مسألة الميراث هذه، ولا يمكن أن نجزم بوجود النّسخ إلا إذا كانت الآية الناسخة والآية المنسوخة متعارضتين تماما ولا سبيل البتة إلى التوفيق بينهما، وهذا ما لا ينطبق على الحالة التي تعنينا في هذا المقام. كما أنه من المعلوم أن جميع تشريعات الدنيا فيها نظاما إرث متعايشان هما الإرث بالوصيّة والإرث بدونها، فلِمَ لا يُقبل هذا التعايشُ في القرآن؟ ومن هنا فإنّ الحجّة التي احتجّ

١- سورة النساء: ٤٣: ﴿... لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى...﴾.

بها علماء الفقه على ما ذهبوا إليه حجّة غير مقنعة، وقد شعروا هم أنفسهم بذلك، فتستروا وراء أحد الأحاديث المروية مفاده: «أن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث». أليس غريبا أن ينسخ حديث الرسول آية قرآنية، أي أن ينسخ الفرع الأصل، أو أن يُلغيَ قانون ما أحدَ فصول الدستور ويبطله فيصير لاغيا؟ أليس هذا دليلا قاطعا على عدم صحة الحديث؟

وعلى كل حال فإنّ هذا الأساس القانوني الهش هشاشة ما بعدها هشاشة، استند إليه علماء الفقه الأوائل لوضع القاعدة القائلة بمنع الوصيّة لمن كان وارثا من الأقربين، ومازالت جميع الدّول الإسلامية حتى الآن تعاني من هذه القاعدة في تشريعاتها. ومن هنا فإنّ الوالد المسلم المقتنع بمبدأ المساواة بين الجنسيين إذا أراد الاعتماد على الوصيّة ليوزّع ماله ـ بعد وفاته ـ بين ذرّيته من الذكور والإناث بالتساوي لما استطاع ذلك حسب الفقه الإسلامي المعمول به. فهذا المنع المتعلق بالوصيّة للورثة هو إذن حاجز وعر على درب المساواة بين الرجل والمرأة. ورغم هذا فإنّ علماء الفقه عندما وضعوا هذه القاعدة كانوا مدفوعين ـ على الأرجح ـ بأفضل النيات الحسنة إزاء النساء، إذ لا ينبغي أن ننسى أنّ الشريعة الإسلامية ـ وإن أعطت الوارثة نصف حظ الوارث ـ قد جعلت المرأة قبل ثلاثة عشر قرنا من الآن ذات حق في الإرث، فكانت بذلك متقدّمة تقدّما مرموقاً مقارنة بما كان سائدا آنذاك (وقبل ذلك أيضا) في هذه القضية. ذلك أنّ المرأة لم تكن في جل حضارات ذلك العصر ذات حق في الميراث، فلا شك إذن في أنّ هذا الحق الجديد التقدمي لم يُتقبّل من ذكور الجزيرة العربية وقتها عن رضا وطيب خاطر، ولو أقرّ القانون الذي وضعه علماء الفقه آنذاك بصحة الوصيّة للوارث لاستغلّ ذلك جل الرجال حتى يتركوا كل أملاكهم (أو جلها على الأقل) لذريتهم من الذكور، ومن هنا فإنّ منع الوصيّة للوارث قد خدم مصلحة الإناث لأنه ـ على هذا الوجه ـ ضمان لهنّ من عدم الحرمان المتمثل في توريث الذكور دون سواهم. على أنّ علماء الفقه لم يستطيعوا الصمود طويلا أمام الضغط الرجالي، واضطروا إلى وضع ضمان أمان يُرضون به أشدّ الآباء عداء للمرأة، ويتمثل الصمام المذكور في

حيلة «الأوقاف»، وهي تقنية وضعها رجال الدين، بمقتضاها يكون المُلك مدار الوقف غير قابل للتصرّف بالبيع والشراء، وهذا ما يضمن للهالك عدم إتلاف ملكه وتبديده على أيدي ورثته. ولكن بما أنّ هذا النظام يعطي لصاحب الوقف حرية مطلقة في تحديد المنتفعين به، فإنّ هذه التقنية قد صرفت عن خدمة هدفها الأول الأصلي، ووظفت أساسا لخدمة إقصاء الإناث من الميراث[1].

وهذا المثال المنتقى من أمثلة أخرى كثيرة مماثلة، يبيّن تبييناً كافياً أن القرآن يتضمن اتجاها عاما رفيعا، ومبادئ مجردة سامية. ولكن هذا الاتجاه وهذه المبادئ محتاجة إلى قواعد تنظم تطبيقها حتى يكون لها وجود فعلي، أي حتى يتم الانتقال بها من مستوى المبدأ المجرد إلى مستوى الواقع الملموس. ولكن هذا الانتقال يمكن أن يكون أداة لتعميق المبدأ مثلما يمكن أن يكون وسيلة لتشويهه ونقضه.

وفي مسألة الإرث المطروحة في هذا المقام، تم وضع قواعد التطبيق على أيدي علماء الفقه الذين اهتموا بالغ الاهتمام بظروف عصرهم الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، وأخذوها بعين الاعتبار في ما أنجزوه من قانون. فهذا القانون من وضع الإنسان إذن، وقد كان صالحا في ذلك العصر، بل كان مثار إعجاب أحيانا، ولكنه ينبغي أن يُتجاوَز اليوم لأن الظروف قد تبدلت تبدلا بعيدا، والأحوال تغيّرت تغيّرا كبيرا.

ولئن استطعنا أن نصل إلى هذا الاستنتاج في مسألة قانون الميراث، وهي مسألة تضمّن القرآن في شأنها أكبر عدد من الآيات المفصّلة ذات المظهر القانوني، فإنّ البرهنة تكون أيسر والاستنتاج يكون أوضح فيما يتعلق بمجالات القانون الأخرى.

وفيما يتعلّق بمادّة العقود والالتزامات، يأمر القرآن في مواضع كثيرة باحترام ما يقطعه الإنسان على نفسه من وعود أو عهود أو التزامات. من ذلك ما تضمنته سورة «الإسراء: ٣٤»: ﴿... وَأَوْفُواْ بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُولاً﴾. وهذا المبدأ هو القاسم المشترك بين جميع تشريعات الدنيا ماضيا وحاضرا: ففي القانون الروماني

1- M. Morand, *Etudes de droit musulman algérien*, Alger, 1910, pp. 70-71.

توجد عبارة (pacta sunt servanda)، ومفادها وجوب احترام العهد؛ وفي القانون السائد زمان سيطرة الكنيسة توجد عبارة مماثلة ومفادها «احترام الكلمة التي يوعد بها الغير»؛ أما في القانون الفرنسي فقد نص الفصل ١١٣٤ من القانون المدنيّ على أنّ العقود هي قانون المتعاقدين؛ كما ينص الفصل ٢٤٢ من المجلة التونسية المتعلقة بالالتزامات والعقود على «أنّ ما انعقد على الوجه الصحيح يقوم مقام القانون فيما بين المتعاقدين».

ولكن رغم اشتراك جميع هذه التشريعات في مبدأ احترام العقود، فإنّ لكل منها سماته الخاصة به المتجلية في مئات الفصول التي تستخلص النتائج من هذا المبدأ العام. وهذا ما يعطي كل عصر وكل بلد قانونا خاصا به في هذه المادة، رغم وحدة مبدأ الانطلاق كما أسلفنا. وعلى غرار جميع مشرّعي القانون الآخرين، أقام علماء الفقه نظام قانون متعلق بالعقود والالتزامات، وكان يمكن أن يسمّى هذا القانون «القانون العربي» أو «القانون الأموي» أو «القانون العباسي»... ولكنه سُمّي بالشريعة الإسلامية أو الفقه أو الشريعة، لأسباب تاريخية ستكون مدار تأمل في موضع لاحق. وكذلك الشأن في جميع المواد المتعلقة بالأحوال الشخصية، أي بالعلاقات العائلية، وبتسوية مسائل الزواج والطلاق وغيرها.

فالقرآن يقول في الطلاق مثلا في الآية ٢٣١ من سورة البقرة: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ...﴾. وقد فهم علماء الفقه هذه الآية فهما حرفيّا ضيّقا، فاعتبروها موجهة إلى الرجال دون سواهم، وهي ها هنا ذات صبغة قانونية، بموجبها يعطى الرجال وحدهم حق فصم الرباط الزوجي. إنها سلطة الزوج لا مجال فيها لتدخّل طرف آخر قريب، فكيف إذا كان هذا الطرف بعيدا عن العائلة كالقاضي مثلا؟ وبهذا المعنى يصبح «تخلي» الزوج عن زوجته على هذا النحو طردا أو طلاقا من طرف واحد، لا طلاقا عدليا. وهذا التخلي عن الزوجة غير محتاج إلى سبب ولا إلى دافع مقنع، ولا إلى شكل قانوني ذي إجراءات محددة. وهذا ما نتج عنه في الفقه الإسلامي فكّ رباط الزوجية من قِبل الزوج بمجرد قَسَم يصدر عنه، أو بمجرد قوله لها «أنت طالق»، حتى إذا حصل هذا خلال خلاف عائلي بسيط.

ولا شك في أنّ الآية السالفة تتضمن «المعروف» عند الإمساك أو عند التسريح. لكنّ الأمر هاهنا متعلق بالأخلاق، أي إنها مجرد توصيات لأن المعروف لا يكون بطبعه إلا اختيارا إراديا، ولهذا فليس من حق القاضي أن يتدخل لفرضه. هذا هو نظام الشريعة كما وضعه رجال الدين، وكما هو مطبّق حتى الآن في جل البلدان الإسلامية، سواء أكانت ذات نظام حكم تقليدي، مثل المملكة العربية السعودية، أو ذات نظام أصولي مثل إيران، أو ذات نظام حديث لم يجرؤ المشرع فيها على تقنين مادة الأحوال الشخصية مثل مصر.

أما في تونس فالأمر مختلف تماما، لأن المشرّع التونسي قد اعتبر أن توجّه الآية حرفيا إلى الرجال يثبت أنها آية أملتها الظروف. ذلك أنّ المجتمع في الجزيرة العربية كان قبل أربعة عشر قرنا مجتمعا يسيطر عليه الرجال، فلا يمكن إذن أن يُستنتج من صياغة هذه الآية قاعدة قانونية لا تكون ملزمة فحسب، وإنما هي أيضا ثابتة على الزمن بحكم طبيعتها الدينية. لقد خاطب الله في هذه الآية رجال ذلك العصر المسيطرين على المجتمع ليعبّر لهم عن توصياته العامة المتلخصة في ضرورة النزاهة والإحسان، من حيث هما الأساس الذي ينبغي أن يراعى في مادة الطلاق. وليست هذه التوصية في الآية المقصودة مجرد نصيحة تُرك أمرُها إلى اجتهاد الزوج، وإنما هي مبدأ أساسي، بل هي جوهر الآية. فلا بد إذن من استنباط الوسائل المناسبة لجعل احترام هذه التوصية أمرا فعليا ملموسا.

ولضمان المعاملة بنزاهة وإحسان، اعتبر المشرّع التونسي الحديث أنّ هذه المسألة لا ينبغي أن تبقى طيّ السر والكتمان، ولا أن تكون موكولة إلى رغبات الزوج، وبالتالي إلى شهواته ونزواته وتصرفه الاعتباطي، وإنما يجب أن تُفرض بواسطة القضاء. إنّ الطلاق في قانون الأحوال الشخصية التونسي لا يكون إلا قضائيا، أي عن طريق المحكمة. ويمكن أن يقرّره القاضي إذا عاين تراضي الطرفين، ويمكن أن يقرّره أيضا في حالة ارتكاب أحد الطرفين لخطأ فيه ضرر للطرف الآخر، وفي هذه الحالة يدفع مرتكب الخطأ منهما إلى ضحيته الغرامة والتعويض المناسبين. كما يمكن إصدار الحكم بالطلاق الذي يطلبه طرف واحد على أساس رغبته الشخصية وبدون سبب، لكنه يكون مُلزما بدفع التعويضات

للطرف الآخر. وعلى هذا النحو يُحترَم المبدأ القرآني القائل بحرية الإنسان في طلب الطلاق والحصول عليه حتى وإن كان طلبه بدون مبرر.

وتتلخّص وجوه التجديد التي أدخلها المشرّع التونسي في ثلاث أفكار: الفكرة الأولى مدارها أن طلب الطلاق وتحمل مسؤوليته ونتائجه أمران يتساوى فيهما الزوج والزوجة، باعتبارهما يُعاملان وجوبا على أساس التساوي التام. والفكرة الثانية مدارها دفع التعويض لمن يُراد طلاقه من الزوجين دون أي وجه قانوني وأي خطأ يكون قد صدر عنه. والفكرة الثالثة مدارها وجوب مراقبة القضاء، أي وجوب حصول الطلاق عن طريقه، أي بحكم من المحكمة.

ومُجمل القول إنّ علماء الفقه قد جرّدوا بعض الآيات من تأثيرها، لأنهم حصروها في مجرد توصيات، وأعطوا بعض الآيات الأخرى صبغة قانونية. أما عند المشرّع التونسي، فإن آية قرآنية ما ليست فصلاً في قانون، أي أنها لا تقوم مقام القانون، وإنما هي كلام الله يتوجه به إلى البشر باللغة التي يفهمونها ليعبّر لهم عن توجيه أو نصيحة عامة. ثم على المشرّع في كل بلد أن يجد القانون الذي يحقق ذلك التوجه على الوجه الأفضل، مراعيا في ذلك اختلاف المعطيات وتباين العصور. وفي عالمنا اليوم، أصبحت هذه المهمة موكولة إلى الدولة، التي يجب أن تكون القوانين التي تسنها تعبيرا عن موقف أغلبية الرأي العام، كما تتجلى من خلال انتخاب النواب في البرلمان انتخابا عاما حرا ديموقراطيا وسريا، لتكون التمثيلية صادقة لا تشوبها شائبة. فلا ينبغي للمشرّع إذن أن يكون مقيّدا بأحكام الفقهاء التي ليست سوى إنجاز بشري محض قد تجاوزه الزمن تجاوزا كليا.

ولنر الآن مثالا آخر ذا حساسية خاصة، وهو مثال وضع الطفل الغير شرعي، أي الطفل المولود خارج مؤسسة الزواج. ذلك علاقة الرجل بزوجاته الأربع وبجواريه أيضا تعدّ علاقة شرعية في الفقه الإسلامي، وكل علاقة جنسية خارج هذا الإطار تعتبر زنى يُعاقَب عليه عقابا شديدا. وابن الزنى هو نتيجة إثم، فلا يلحق إذن بنسب أبيه، ولا يستحق من رزقه معاشا في حياته، ولا ميراثا بعد وفاته. وهذا الوضع عسير على الطفل وغير عادل في حق أمّه، التي تُلزم وحدها بتحمّل تبعات أمر ارتكبه طرفان (هي ومن شاركها في العملية الجنسية). ولكن هذا

الجور أمر لا مفر منه حسب علماء الدين. والحال أنه ليس مفروضا فرضا مباشرا بآية قرآنية ولا بحديث نبوي، وإنما هو نتيجة المنطق القانوني لدى علماء الفقه. وهو منطق انطلقوا فيه من تحريم الزّنى ليخلصوا إلى النتيجة القائلة بحرمان ابن الزّنى من جميع الحقوق. فلنفصّل في منطق هذه القضية:

على الرجال والنساء جميعا اجتناب العلاقات الجنسية خارج الزواج، فكيف يمكن أن نفسّر هذا المبدأ المشترك بين جميع الديانات، وما هي الاستنتاجات التي يمكن أن نستخلصها منه؟

فهل كل علاقة جنسية خارج إطار الزواج تعتبر علاقة زنى ومندرجة في أحكامه؟ الجواب بالإيجاب عند رجال الدين، فهم لا يميّزون بين الخناء والخيانة والتّسرّي ومعاشرة الخليلة ونفاذ صبر الخطيبين قبل موعد الزواج الذي حددته العائلة. ولهذا فهم يحشرون جميع هذه الحالات في حكم فقهي واحد وهو المنع، وبالتالي التحريم. رغم أنها في الحقيقة حالات ذات تدرّج، كبير من أبعد حالة عن الفضائل الأخلاقية إلى أقربها من السلوك الإنساني العادي.

وحتى إذا افترضنا وجوب الذهاب إلى تماثل هذه الأنواع من العلاقات، وإلى ضرورة وضعها في مستوى واحد من اللاأخلاقية، فهل من العدل أن تُحمّل مسؤوليتها للطفل الذي هو ثمرة خطأ ارتكبه والداه؟ يُطرح هذا السؤال رغم أنّ القرآن يقول في سورة الأنعام (الآية ١٦٤): ﴿... وَلاَ تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلاَّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى...﴾. فهل من العدل إذن أن يحمل الطفل وزرَ خطأ ارتكبه أبواه؟ وهل من العدل أن تحمل الأمّ وحدها وزر خطأ لم ترتكبه وحدها، وإنما كانت مجرد طرف من الطرفين اللذين ارتكباه؟

إذا لم يكن بد من عدم الاعتراف بالطفل الغير شرعي بسبب لاأخلاقية إنجابه، ولم يكن مفر من إقصائه عن عائلة أبيه وإرثه، أفليس في الإمكان على الأقل الاعتراف بحقه في المطالبة بتعويض أو جبر ضرر، أو بحقه في الإعالة كما يقول أهل القانون، أي في إجبار والده على دفع النفقة اللازمة لمعاشه حتى يبلغ سنّ الرّشد؟ وقد سنّ المشرّعون خلال الخمسينات، في فرنسا وألمانيا وغيرهما من البلدان الأوروبية، قانون حق الغذاء لصالح الطفل المولود من علاقة غير شرعية،

وهذا الحق يدفعه الأب دون إلحاقه رسميا بنسبه. ومن ذلك الوقت إلى الآن مضت هذه التشريعات قدُما، وحققت مكاسب جديدة، ولكن هذا الحق في الإعالة أو الغذاء من شأنه ــ على الأقل ــ أن يحد من الجور الذي يتعرّض له هذا الطفل.

وهكذا يتضح أنّ رجال الدين الذين نصبّوا أنفسهم مشرعين قد انطلقوا من تحريم الزّنى الذي بدأ من الدين، ثم تواصل بسلسلة من حالات القياس (متساوية كلها في قابلية *النّقاش*) ليتصرّفوا في مشكلة *الطفل الغير* شرعي وكأن *الأم* قد أنجبته وحدها. ولكن العقل السليم الخالي من التعصّب والتحجّر والخطل يرى جميع الأطفال جديرين بالاهتمام، وجميع حقوقهم جديرة بالاحترام. وإذا كان لا بد من ربط حقوقهم بطبيعة العلاقة التي ربطت بين منجبيهم، فلا بد من الإقرار بأن العلاقة التي تربط بين خطيبين لم يتزوّجا بعد (والتي تعدّ عند فقهائنا غير شرعية) هي علاقة أرقى أخلاقيا وأدنى إلى الودّ وأقل مسّاً بالشرف من العلاقة التي تعدّ عندهم شرعية، ونقصد العلاقة التي يمكن أن تكون بين غنيّ وأَمة اشتراها من سوق العبيد قبل ساعة، ثم خضعت لاغتصاب «مالكها» لأنها لم تخيّر في ذلك ولم يكن لها سبيل إلى دفعه.

إن احتمال أن يكون الطفل الغير شرعي ثمرة حبّ حقيقي هو احتمال أكبر بكثير بالنسبة إلى الطفل المنجب من علاقة عشيقين أو خطيبين (حتى وإن فصما بعد ذلك علاقتهما ولم يتم زواجهما) منه بالنسبة إلى الطفل المنجب في حرم أحد أصحاب الحريم من إحدى جواريه. وأحكام الشريعة التي وضعها رجال الدين تدين العلاقة الأولى على ما فيها من إمكان الحبّ والاحترام والمنطق، وتقبل العلاقة الثانية على ما يكون فيها عادة من خواء وشهوة وانتهازية وقهر. ولهذا فإنّ مثل هذا القانون ليس قانونا إلهيا، ولا يمكن أن يكون كذلك، أنه قانون بشري خالص.

الفقه عمل بشري

أُسِّست الشريعة الإسلامية على ثلاث مسلّمات انتفت منها المساواة. الأولى هي تفضيل الرجل على المرأة، والثانية هي تفضيل المسلم على غير المسلم، والثالثة هي تفضيل الحرّ على العبد.

ولهذا جعلت هذه الشريعة الإسلامية أقصى الحقوق للرجل المسلم إذا كان حرا وغنيا، وجعل أدناها للمرأة إذا كانت أمة وغير مسلمة، لأنها لا تنتفع إلا بالتوصية الموجهة إلى سيدها والمتضمنة حسن معاملتها. وهي مجرد توصية أخلاقية، وليست لها نتائج عملية هامة. ومن هنا فإن هذا القانون تمييزيّ في أساسه، وليس قانونا يتساوى أمامه جميع الناس الذين ينطبق عليهم. فإذا ما قال قائل بأن هذا الحكم قاس، فإن الرد يكون بالإيجاب، بل بالتأكيد. وربما كان مثل هذا الحكم على الفقه الإسلامي حكما جائرا، ولكنه حكم فرضه ـــ مع الأسف ـــ وجود الحركة الأصولية الإسلامية المطالبة بالرجوع إلى هذا القانون، والملزمة بالتالي بقياس الماضي والحاضر بمقياس واحد، أي بالتعامل معهما تعاملا واحدا رغم الاختلاف الشاسع بينهما.

إن النظر الموضوعي يقتضي ـــ بالضرورة ـــ أن تُنزّل هذه الشريعة الإسلامية في سياقها التاريخي الذي شهد وضعها، وأن يُقارن بقوانين الحضارات القديمة الأخرى. وإذاك يبدو له وجه آخر مختلف تماما: ففي الحضارتين القديمتين اليونانية والرومانية كان الأجنبي يسمّى Hostis، وهو جذر لغوي أعطى كلمتي «مُعادٍ» Hostile و«عداوة» Hostilité، ثم أعطى بعد ذلك بزمن مديد كلمات «ضيف» Hôte و«سكن» Hôtel و«ضيافة» Hospitalité. وقد بيّن «فوستل دي كولانج» Fustel de Coulanges منذ زمن بعيد أن المدينة كانت قائمة في الحضارات العتيقة على الدين[1]. وأن الأجنبي لم يكن مستفيدا مما فيها من قوانين لأنه لم يكن يمارس فيها نفس الطقوس والعبادات والشعائر، فكان ثمة لبس وخلط بين الانتساب إلى نفس الدين، والانتساب إلى نفس المجموعة السكانية. ففي اليونان القديمة لم يكن الأجنبي في مدينة غير مدينته يتمتع بقوانينها، ولهذا لم يكن من حقه أن يتزوج ولا أن يشتري أملاكا، ولا حتى أن يطالب عن طريق المحاكم بجبر الأضرار التي ألحقت به. ولم يسلم حتى شيوخ الفلسفة من مثل هذا التفكير: فأفلاطون[2] وأرسطو[3] قد

1- *La Cité antique*, 1930.

2- Platon , *Les lois*, VIII, 849

3- Aristote, *La politique*, VII, 5, 7.

قبلا إجراءات «ليكيرج» (Lycurgue) التي تمنع الأجانب من الاستقرار في مدينة «اسبرطة». ولم تتحسن أوضاع الأجانب تحسنا واضحا إلا عقب سلسلة طويلة من تطورات الحضارة اليونانية.

ومنذ قانون حامورابي[1]، وخلال التاريخ القديم كله، مرورا بالقانون الروماني، كان مساجين الحرب كلهم يعاملون معاملة العبيد؛ وكانت الشريعة الموسوية تقر بتعدد الزوجات وتحرم الإناث من الإرث، وكان نظام الميراث في أوروبا مُؤسَّساً على البكورية (أهمية الابن البكر وانفراده بالإرث) والذكورية (أهمية الذكر دون الأنثى خاصة في الإرث)، وقد سيطر هذا النظام طيلة العصور الوسطى.

وإذا قورنت الشريعة الإسلامية بالتشريعات السابقة والمعاصرة لها في مسائل غير المسلم والعبد والمرأة، اتضح أنها تمثل في جميع جوانبها تطورا كبيرا في تاريخ الإنسانية، كما تمثل خطوة معتبرة نحو الحرية والمساواة، أي القواعد الأساسية لحقوق الإنسان كما نفهمها اليوم.

إنّ الفقه جملة من الأحكام، إذا نظرنا إليها بمقاييس الحاضر بدت جائرة، ولكن علماء الفقه الذين وضعوها كانوا مقيّدين بظروف عصرهم ذاك. وقد نقدناهم فيما سلف كما نقدنا الشريعة الإسلامية. والحال أن أغلبهم كانوا في أعماقهم ذوي رفق وطيبة، وقد تبينوا أن بعض القواعد التي وضعوها بالغة القسوة، فسعوا إلى تلطيفها شرط ألا يمسّ ذلك أصلاً من أصول الشريعة الإسلامية، وإلا صار البناء القانوني كله مهددا بالانهيار. فكان هذا التلطيف قائما لا على تغيير القاعدة التي جعلتها صبغتها الدينية ذات حصانة لا يجوز معها أي تطوير أو تغيير، وإنما على الإكثار من حالات الاستثناء التي لا تُطبّق فيه تلك القاعدة. وأمثلة تلطيف القاعدة بواسطة هذه الحيلة بالغة الكثرة، ويمكن أن نذكر منها ما يلي:

- حكم الموت رجما لمرتكبي الزنى، وحتى المائة جلدة لممارسي الفعل الجنسي خارج إطار الزواج هما حكمان بالغا الشدّة، ولا إنسانيان ووحشيان، وقد أحسّ علماء الفقه بذلك، ولهذا وضعوا لهما قواعد وحججا لا يمكن أن تجتمع إلا بعسر

1- Batiffol et Lagarde, *Droit international privé,* n° 9 et 10.

شديد. وربما استحال اجتماعها تماما، من ذلك أنّ إثبات ارتكاب الزنى لا يتم بوجوب أربعة شهود عيان فحسب، وإنما يشترط أن يكونوا جميعا قد رأوا «الريشة في الدواة»، على حد عبارتهم الدالة على الحياء وتخيل صورة الجنس. وهذا يعني أن نظام العقوبة ها هنا قد تم تصوّره على نحو تكون معه المخالفة قائمة، لكن العقاب عليها لا يطبّق أبدا.

- حكم قطع يد السارق: هو حكم موجود، ولكن توجد معه وسائل كثيرة يمكن أن يعتمد عليها القاضي حتى لا يُطبّق هذا الحكم الشديد، ويجد سبيلا إلى تعويضه بحكم آخر أكثر رفقا ورأفة. وفي إطار توفير هذه الوسائل ابتُدع مفهوم «الشُّبهة» الذي يفيد الشك في ثبوت صفة المخالفة، وفي ثبوت المخالفة عموما. من ذلك أن السرقة هي الاستيلاء على ملك الغير بغير حق، ولهذا لكي تصُحّ صفة السرقة ينبغي التثبّت من أن المستولى عليه ليس على ملك المستولي، فإذا كان المسروق، مثلا، مندرجا بصفة مباشرة أو غير مباشرة في ملك عمومي، فهو إذن ملك المجموعة بأسرها، وبالتالي ملك كل فرد من أفرادها، أي هو ملك المستولي أيضا كما هو ملك غيره من أهل تلك المجموعة؛ ورغم أن ملكيته له على هذا النحو ضعيفة جدا، فإنها كافية ليكون استيلاؤه على الشيء المسروق محل حالة من حالات الشبهة في السرقة.
- إنّ الطفل المولود خارج إطار الزوجية ليس له أب شرعي، ولكن ثمة وسائل كثيرة يمكن أن يُعطى بها أبا: من ذلك أن المرأة إذا وضعت بعد طلاقها أو وفاة زوجها بسنتين أو بثلاث (أو حتى بأربع سنوات) قيل إنها حملت به قبل الوفاة أو الطلاق؛ لكنه رقد أو نام فتوقّف عن النمو في بطنها، ولم يعد إليه إلا قبل ولادته بأشهر. وعندما اكتشف الأوروبيون الشريعة الإسلامية في القرن التاسع عشر قابلوها غالبا بتهكّم، بسبب هذه النظرية الدالة على أن علماء الفقه هؤلاء كانوا يجهلون أبسط مبادئ المعارف العلمية. لكن الحقيقة بعيدة تماما عن هذا، ذلك أن العلم والطب العربيين في العصور الوسطى كانا من أكثر المجالات تقدّما في ذلك العصر، فلم يكن علماء الفقه ضحية جهل فيما ذهبوا إليه آنفا، وإنما هم ابتدعوا نظرية الطفل النائم في بطن أمّه لأسباب إنسانية خالصة، غايتهم من ذلك

المحافظة على مصالح الطفل، وعدم الاعتراف بوجود علاقات جنسية خارج علاقة الزواج في مجموعتهم. أليست العبرة بستر العيوب، وهي مقدمة أحيانا على العيوب ذاتها.

لقد حاول علماء الفقه تطويع الشرع ليتماشى مع واقعهم الاجتماعي حتى ولو كان ذلك بتجاهل بعض الأحكام القرآنية الواضحة، أو بتقرير خلاف ما ورد في هذه الآية أو في تلك. من ذلك الآية التالية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ...﴾ (سورة البقرة: ٢٨٢). وهذه القاعدة المتمثلة في وجوب إعداد الحجة الكتابية فيما يتعلق بالالتزامات المدنية ذات الأجل المحدد هي قاعدة على درجة كبيرة من الحداثة، وهي إلزامية في التشريعات المعاصرة، من ذلك أنها موجودة في الفصل ٤٧٣ من المجلة التونسية للالتزامات والعقود، وهي موجودة أيضا في الفصل ١٣٤١ من «المجلة المدنية» الفرنسية. ولكن بالنسبة إلى المجتمع الإسلامي أثناء العصور الوسطى، فإنّ هذه القاعدة كانت متقدمة على عصرها بكثير، وذلك لتفشّي الأمية آنذاك، وبالتالي لاستحالة كتابة التداين دائما. وكان بإمكان علماء الفقه أن يقرّروا وجوب الكتابة بين المتعاقدين إذا كانا يستطيعان الكتابة، أو وجوبها كلما وجد كاتب يتولى الكتابة بينهما، ولكنهم لم يقرروا وجوب الكتابة حتى في هاتين الحالتين، بل ذهبوا أبعد من هذا، فقالوا إن صيغة الأمر الصريحة في هذه الآية لا تعني الأمر الفعلي أو الإلزام الباتّ، وإنما هي مجرد توصية أو نصيحة عامة.

كما حاول هؤلاء الفقهاء الإيفاء بالمتطلبات الاقتصادية من خلال السّماح بجملة من الحيل التي تتيح الالتفاف حول تحريم القرض ذي فائدة. وذلك أنّ الفلاحين يحتاجون في الغالب إلى قروض موسميّة: فمالك حقل القمح مثلا يحتاج إلى أموال تغطي نفقات البذر والعناية بالزرع قبل أن يجيء الحصاد ويتوفّر المال، وكذلك يحتاج صاحب بستان الزياتين إلى تقديم مصاريف جني الزيتون ونقله ودفع كلفة المعصرة قبل أن يبلغ محصول الزيتون أو ثمنه، خصوصا أنّ الفلاحين لا يبلغون غالبا الجني في موسم ما إلا وقد استنفدوا مداخيل الموسم السابق، ولهذا يكون الاقتراض عندهم جميعا ضرورة لا مفر منها.

ولما كان القرض بالفائدة مدرجا في الرّبا، وبالتالي محرّما، وكان الاقتراض بلا فائدة من أحد الأخوة أو الأصدقاء أمرا ليس ميسورا على الدوام، ولما لم يكن هناك أي نظام اقتصادي يمكن أن يكون قائما في سيره على مجرد طيبة الآخرين ولطفهم وإحسانهم، فقد وجب إذن إيجاد طريقة يستفيد بها طرفا الاقتراض، وفي هذا الاتجاه استنبط العلماء عقد «السلم»، وهو «البيع المؤجل بثمن معجّل». وبمقتضاه يبيع الفلاح محصوله، فيقبض ثمنه في حينه لكنه لا يسلّمه إلا في أوانه لاحقا. وهذه الطريقة تمثل في الواقع قرضا ذا فائدة مقنّعة، فهي موجودة لكنها تزيّنت في الظاهر بزيّ عقد بيع. ومثل هذه الحيل عديدة في الشريعة الإسلامية، وتعمل البنوك الإسلامية، التي تعددت اليوم نتيجة مداخيل البترول، على نفس القاعدة بعقود من نوع «التأجير» و«المشاركة» و«المضاربة» و«المرابحة»...[١]، وهي في الحقيقة عقود قرض ذات فائدة مقنّعة، مع اختلافها عن عقود القروض ذات الفوائد الواضحة من حيث أن الفوائد هنا ليست منصوصاً عليها سلفا. أمّا التشارك المزعوم بين هذه البنوك الإسلامية وزبائنها فيمكن أن ينتهي إلى مفاجأتهم بكل أنواع الكوارث، ويكون سلوكها أحيانا ضربا من التحايل الخالص. ومن الأدلة على ذلك فضيحة البنوك الإسلامية في مصر خلال الثمانينات.

إنّ القروض البنكية المعمول بها في النظم الاقتصادية الحديثة خاضعة لمراقبة البنك المركزي، ولهذا تكون نسبُ الفوائد معقولة يُجتَنبُ فيها الرّبا أي الفائدة المشطّة. وقد مكّن البنك التونسي، حال إنشائه سنة ١٨٨٤، من إدخال منزع أخلاقي على العمليات المالية، وكذلك من تخفيض النسب المعمول بها قبل ذلك لدى المرابين. فانخفضت فائدة القرض المسدّد بالدخل من ٢٥ % إلى ١٠%، وانخفضت فائدة القرض المضمون بالرّهن من ٢٠ % إلى ٨ %، وانخفضت الفوائد الموظفة على الأوراق التجارية من ١٢ % إلى ٧%[٢].

١- را. درسنا بأكاديمية القانون الدُّوَلي بلاهاي:

L'influence de la religion sur le droit international privé des pays musulmans, Recueil des cours de l'Académie, t. 203, 1987, p. 325 et surtout p. 347

٢- كتيّب صادر عن البنك التونسي بمناسبة احتفاله بمرور مائة سنة على إنشائه: ١٨٨٤-١٩٨٤.

إن النظام البنكي الذي يلجأ إلى إسناد القرض مقابل فائدة واضحة لا لفّ فيها ولا دوران (تكون محل اتفاق مسبّق) يمكن أن يكون مُراقبا من الدولة مراقبة ناجعة، ولهذا يمكن أن يكون مصدر قروض للمحتاجين، وفي الوقت ذاته مصدر تنمية بتمويل مشاريع غير المحتاجين.

وهناك بعض القواعد القانونية التي تبدو ثانوية لأول وهلة، لكنها تلعب في الحقيقة دورا أساسيا في مصير الأمم. فقد مكّن قانون البكورية وقانون الذكورية في نظام الميراث بأوروبا من بروز النظام الإقطاعي، في حين أن نظام الميراث في العالم الإسلامي قد أدّى إلى تقاسم الإرث عبر الأجيال، وبالتالي إلى تفتّت التّركة، ولهذا لم يتدعّم عندنا التّراكم اللازم لتطور الأملاك، رغم أنه نظام أفضل من النظام الأوروبي أخلاقيا واجتماعيا.

كما أنّ إنشاء النظام البنكي في أوروبا قد دعّم تكوين رؤوس الأموال اللازم لظهور البرجوازية، وهو ما أدخل هذه المنطقة من العالم في عصر الصناعة. ويرجع سبب تحريم منع القرض بالفائدة هذا إلى تحريم الرّبا في القرآن، وإلى تأويل هذا التحريم عند رجال الدين. وثمة اليوم تمييز واضح بين قرضين: القرض الأول هو قرض بفوائد معقولة، وهو قرض شرعي مسموح به قانونيا، وهو مُنظَّم ومُراقَب من طرف مؤسسة النقد، أي البنك المركزي، وهو، لذلك، يقدّم خدمات قيّمة للاقتصاد. والقرض الثاني هو القرض بالرّبا المشطّ المهلك، وهو قرض غير شرعي، وبالتالي ممنوع قانونيا لأن فوائده مشطّة لا تتماشى مع الأخلاق، إلى جانب إضرارها بالاقتصاد.

ولكن علماء الفقه الإسلامي القدامى لم يفكروا في التمييز بين هذين النوعين من القروض، لأن هذا التمييز لم يكن موجودا في عصرهم. ولهذا اعتبروا أنّ الرّبا ليس القرض المهلك فقط، وإنما هو كل قرض بفائدة، حتى ولو كانت هذه الفائدة هيّنة. والحال أنّ تعريف الربا في القرآن هو أقرب إلى القرض المهلك منه إلى مجرد القرض بالفائدة المعقولة، وهذا ما يُفهم من الآية ١٣٠ من سورة آل عمران ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ الرِّبَا أَضْعَافاً مُّضَاعَفَةً...﴾. وثمة هاهنا إشارة واضحة إلى عادة شائعة في الجزيرة العربية قبل الإسلام وهي أن يُرجِع المُقترض إلى

مقترضه ضعف ما تسلّمه منه، أي إن الفائدة كانت آنذاك تساوي ١٠٠ % من أصل المبلغ، وإذا لم يقدر المقترض على التسديد في الحين، أعطيَ مهلة أخرى على أن يُرجِع ضعف الضّعف، وإلا صار عبداً لمن أقرضه، وهذا ما منعه القرآن[١].

إن علماء الفقه قد أوّلوا مفهوم الفائدة بطريقة مسرفة، فمنعوا كل قرض ذي فائدة، وبهذا تسببوا في مشاكل اجتماعية واقتصادية. ثم حاولوا فيما بعد حل هذه المشاكل فابتدعوا حيَلاً مثل حيلة «بيع السلم»، التي كانت منتشرة انتشارا واسعا في الأرياف التونسية. وجاء المشرّع في أوائل القرن العشرين فتبناها مراعاة للتقاليد، واستنسخ الفقه الإسلامي في الفصول ٧١٢ إلى ٧١٧ من مجلة الالتزامات والعقود. ولكن اتضح أنّ هذا العلاج أشدّ ضررا من المرض الذي جُعل لمداواته، أي إن الحل أسوأ من المشكل. ذلك أن الفلاحين المحتاجين الخائفين من فساد محصولهم كانوا يبيعونه بأي ثمن وفق عقد بيع السلم، وكثيرا ما كان ثمن البيع دون نصف الثمن الحقيقي. وعلى هذا النحو عرفت بلادنا آنذاك نوعين من القروض وجدا معا: نظام مداره عقد السلم وهو مسموح به دينيا لكنه يجبر الفلاح عمليا على بيع محصوله بنصف قيمته، ونظام مداره القرض البنكي ذو الفوائد، وهو غير مسموح به دينيا، لكنه مناسب ومفيد للمقترض: فهو يُسلَّم إليه لمدة شهر أو شهرين ويُسدّد في موسم جني المحصول بفائدة سنوية قدرها ١٢ %؛ أي إن الفلاح يرجع المبلغ المقترض مع زيادة ١ % أو ٢ % حسب مدّة الاقتراض.

ومن بين الإصلاحات الكثيرة التي أدخلها المشرّع التونسي، المعروف بعقلانيته وتحرّره إزاء الفقه، أنه لم يتردد غداة الاستقلال في إصدار القانون المؤرّخ في ٢٨ كانون الثاني-يناير ١٩٥٨، والقاضي بإلغاء مجموعة الفصول الواردة في مجلة الالتزامات والعقود المتعلقة ببيع «السّلم». وإن لم يوافق هذا التشريع آراء فقهائنا القدامى وآراء ورثتهم المعاصرين أيضا، فإنه عمل نافع مشكور. ذلك لأن نظام بيع السلم، ونظام القرض البنكي قد وجدا جنبا لجنب طيلة نهاية القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. ولم يخطر ببال شيخ من شيوخ الزيتونة أن يكتب فتوى، أو على الأقل أن يقول لطلبته ضرورة قلب الأمور واعتبار القرض

١- راجع: م. س. العشماوي: **الربا والفائض في الإسلام**، دار سينا للنشر، *القاهرة*، ١٩٨٨، ص ٤٣.

البنكي مشروعا وبيع السلم غير مشروع، رغم أنّ بعض هؤلاء الشيوخ كانوا علماء أجلاء، وبعضهم الآخر كانوا ذوي تقوى وورع كبيرين، وكان عليهم أن يشعروا ــ بدرجة من الوضوح تختلف بينهم باختلاف ما لكل منهم من علم وذكاء ــ أنّ بيع «السلم» أكثر إضرارا بضعفاء الحال المحتاجين من القرض البنكي، وأن سرقة شيء من ملك مدرسة أو مستشفى عمومي ليست أقل إدانة من سرقة محل تجارة خاصة، أو أنه لا يمكن علميا أن يرقد الطفل في بطن أمّه أربع سنوات. إلى غير ذلك من هذه الأمور التي تعتبر ممكنة في الفقه، ولكن لا سبيل إلى قبولها لا بالعقل ولا بالعلم.

وكان على هؤلاء الشيوخ أن يفهموا أن قواعد قرآنية كثيرة ذات صبغة قانونية في الظاهر، قد نزلت في الحقيقة موافِقة لظروف الجزيرة العربية زمن الوحي، الذي حصل قبل أربعة عشر قرنا، وأن مراعاة تغيّر الأزمنة واجبة ههنا، وهي أكثر وجوبا فيما يتعلّق بما سنّه الصّحابة، ثم التّابعون، ثم مؤسسو المدارس الفقهيّة. ومجرد ابتداع حيل يراوغون بها القاعدة يدل على أنّ هذه القاعدة قد تجاوزها الزمن، ولم تعد بالتالي قابلة للتطبيق الصحيح. ويدل لجوء الفقهاء إلى الحيل الفقهية والذرائع الشرعية على أنهم قد وعوا من ناحية أنّ القاعدة لم تعد مناسبة للواقع، وأدركوا من ناحية أخرى أنه في الإمكان عدم تطبيقها، بما أنّ وسائل التحايل عليها موفورة. أي أنها قاعدة غير إلزامية في النّهاية. وإذا كانت قاعدة ما غير مناسبة للواقع وغير إلزامية أيضا، فإنّ التفكير السليم لا يمكن إلا أن يرى وجوب إلغائها. وهذه الخطوة الفاصلة، بين الوعي والإلغاء، خطوة لم يتجرأ علماء الفقه على قطعها. وهذا هو أكبر مشكل يواجه الإسلام والمسلمين في عصرنا. إذ مازال هؤلاء محافظين على قواعد صار معلوما ــ على الأقل عند أكثر علماء الفقه ذكاء ــ أنها ليست ملائمة للواقع، وليست إلزامية دينيا، ولكن لا أحد يتجرأ على القول بأنها قد صارت باطلة أو أنه يجب إبطالها.

وبما أنّ هذه القواعد لم يتم إبطالها رسميا، فإنها ما زالت تُعلّم في المدارس وفي الكليات، كما تُلقَى على منابر صلاة الجمعة، وهكذا تغذي الخطاب الديني

الأصولي. وهذا ما يؤدي إلى التباين بين ما هو ظاهر وما هو حقيقي، وبين ما هو مُضمَر وما هو صريح، ويغذي الفكر الفصامي المميِّز للعالَم الإسلامي ويحول دون التقدم. وهكذا فإنّ كثيرين من ذوي الفكر البسيط يتقبلون هذا الخطاب، فيفهمونه على ظاهر لفظه ويتمنون تطبيقه. ومن هنا تنشأ الاضطرابات والمطالبات الشعبية بالرجوع إلى هذا القانون البالي الذي مضى عهده إلى غير رجعة.

فَبِمَ يُفسَّر هذا الخجل الثقافي وهذه النزعة المحافظة عند فقهائنا؟ يمكن أن يُفسر هذا الموقف بعدة عوامل منها:

إنّ الدول الإسلامية، بخلاف جميع دول العالم، لم تمارس السلطة التشريعية طيلة الاثني عشر قرنا الأولى من تاريخها، أي أنها لم تمارِس ذلك من فترة نزول القرآن إلى بدايات ظهور الدول الحديثة، مرورا بعهدي الإمبراطوريتين الأموية فالعباسية. ولم تمارِس هذه السلطة في الدويلات المنشقة شرقا وغربا (مثل دولة الأغالبة، ودولة الموحدين، ودولة الحفصيين...). فالدولة في الإسلام لم تعط نفسها قط سلطة التشريع أو سنّ القوانين. وكان الحاكم في العادة يصرّف أمور الدولة بطريقة شخصية استبدادية وفق أوسع السلطات في المجالات العسكرية والدبلوماسية والمالية، وفي مجال «القضاء الرّدعيّ». ولم يكن أبدا ذا سلطة في سنّ القوانين، لأسباب تاريخية سنحللها في موضع لاحق. لقد كان مجال سنّ القوانين من اختصاص علماء الفقه دون سواهم، وكان هؤلاء العلماء يفرضون أنفسهم بمعارفهم الدينية من خلال الدروس التي يلقونها في المساجد.

صحيح أنّ الحاكم كان يعيّن القضاة، لكنه كان ملزَما معنويا باختيارهم من بين أولئك الذين عرّفوا بأنفسهم لدى الرأي العام، أي من بين رجال الدين والفقهاء. ولم يكن هؤلاء المضطلعون بالقضاء والتشريع ممثِّلين رسميين للحاكم، ولم يكونوا منتخَبين من الشعب، ولا من أيّة هيئة أو منظّمة. فليست لهم إذن أية شرعية سياسية أو شعبية، وتتمثل شرعيتهم الوحيدة في كونهم محسوبين على النطق بلسان الحقيقة الدينية. وهذه الحقيقة لا يمكن أن يتغيّر مضمونها دون أن ينشأ خطر يتهددها بتغيير طبيعتها. ولهذا السبب حرص الفقهاء دائما على ربط القواعد التي ابتدعوها بالتعاليم الدينية، وهكذا يقدَّم نفوذهم على أنه

شرعي، لأن مهمّتهم منحصرة في تأويل الإرادة الإلهية. وهذا ما كان يعطيهم سلطة عظيمة، لكنه كان في الوقت ذاته يضيّق مجال حرّيتهم، لأنهم ما داموا يقدّمون قواعد على أنها قواعد إلهية، فإنهم لا يستطيعون تعديلها ولا تصحيحها، فكيف بإبطالها؟ وههنا تكون الحيل الفقهية ذات فائدة عظيمة لأنها تمكّن من مداورة القانون دون حاجة إلى إلغائه ولا حتى مسّه أو تغييره جزئيا، لأن الشريعة في عرفهم ثابتة على الزّمن ولا تغيُّر لها البتة. فهي موجودة بنفس المحتوى إلى الأبد.

إنّ المشرّع المستقل عن المؤسسة الدينية (سواء أكان حاكما مستبدا أم برلمانا منتخَبا ديموقراطيا) يمكنه أن يشرّع ذات يوم منع القرض بالفائدة، ثم يمكنه أن يغيّر موقفه ويصدر قانونا جديدا يجعل بمقتضاه هذا النوع من القرض مسموحا به قانونا، وفقا لشروط يحددها بكل حرية، ووفق الأوضاع والمعطيات ومقتضيات المصلحة العامة. وتغيير موقفه هذا لا يمسّ البتة من مصداقيته، لأنه لم يعلن يوما عصمته من الخطأ. ولكن عندما يزعم رجل الدين أنّ الله قد حرّم كل قرض بفائدة مهما تكن فائدته ضئيلة، فإنه لا يستطيع أن يتراجع يوما ويقول عكس ما قاله في السابق. كما أنه لا يستطيع أن يزعم أنّ أسلافه الأفاضل قد وقعوا في الخطأ، لأن سلطته قائمة أساسا على سمعته من حيث أنه خير خلف لخير سلف، وهو لا يستمدّ وصفه بكونه عالما إلا من هذه العلاقة. ثم إنه لا يستطيع على الأخص أن يحتج بقول من قال إن الأحكام تتغير بتغير الأحوال، لأنه لو قال هذا لكان معناه أنّ الشريعة يمكن أن تتغيّر، أي أنها ليست ثابتة ولا خالدة مع الزمن، وهذا يعني أنها ليست من إبداع الله. وبهذا ينهار الصرح كله وتسقط المنظومة كاملة. ولهذا ابتدعوا بيع «السلم» كلما كان ذلك ضروريا، ويرجع المستدين المسكين ما أخذه مع إضافة ٥٠ % عوضا عن ٢ % فقط في القرض ذي الفائدة، الذي يُعدّ عندهم حراما لأنهم جعلوه مماثلا للرّبا. ما يجعلهم يعتبرون أنهم قاموا بإنقاذ ما هو جوهري من وجهة نظرهم. ولهذا السبب مازال القرض ذو الفائدة ممنوعا، ولم تتغيّر القاعدة.

وإلى هذا السبب الأساسي المتصل بالشريعة، كما تصوّرها رجال الدين وقدّموها، يضاف العامل الآخر التاريخي المتمثل فيما لحق المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية ــ بعد عصرها الذهبي ــ من تدهور، وما رافق ذلك من تعصب

وتحجّر. إذ من المعروف أنّ المدارس الكبرى في الفكر الديني والفلسفي والقضائي قد نشأت وتطوّرت وبلغت أوجها في القرون الهجرية الثلاثة الأولى. وقد تزامنت فترة الإبداعات الثقافية الكبرى مع المرحلة التي بلغت فيها حضارة المسلمين وإمبراطوريتهم أرقى درجات القوّة، وهذا التزامن لا يمكن بطبيعة الحال أن يكون من قبيل الصدفة. وبعد مرحلة الرّقيّ هذه مباشرة ستبدأ قرون الظلمات، وستكون بداية الانهيار على المستوى الثقافي موصومة بحدثين هامين هما نكبة المعتزلة ونهاية الاجتهاد.

نكبة المعتزلة

كانت لفظة «المعتزلة» تطلق على العلماء الذين أسسوا مدرسة فكريّة اكتسبت شهرة وأهميّة منذ منتصف القرن ٢ هـ/٨ م، وقامت على إعطاء العقل دورا جوهريا في البحث والتفسير والتأويل. وهو ما يُضادّ مذهب «المحدّثين»، الذين يرجعون دائما إلى الأحاديث النبوية في أمورهم القضائية، وتقوم مواقفهم على أنّ «الخير ما أمر به الله، والشرّ ما نهى عنه». أما عند المعتزلي فالأمر خلاف هذا، لأنه لا يكفي في رأيه أن تُثْبت صحة الحديث، وإنما ينبغي أيضا أن يدرس مضمونه للتثبّت مما إذا كان مقبولا عقليا أم لا، فالشر والخير عند المعتزلة قائمان على العقل.

«فالمعتزلة يجعلون العقل مقياس الشرع الديني». وعلى هذا النحو استطاعوا تحقيق منجزات قضائية وقانونية عظيمة الفائدة وبالغة الجرأة، من ذلك أنهم ــ أو على الأقل بعضهم ــ واجهوا فرط التعسّف في استعمال حق الطلاق من طرف الرجل عندما تكون المرأة غير مذنبة، وذلك باشتراط موافقة القاضي ليكون الطلاق صحيحا. وكان الاعتزال طريقة الفلاسفة أيضا إلى حد ما، وهي الطريقة التي تبناها ابن رشد في كتابه الشهير «فصل المقال»، حيث وضع النظرية القائلة بأنه كلما تعارض العقل مع ظاهر النص المقدس وجب تأويل النص. ثم يضيف ابن رشد أنّ التأويل يعني البحث عن المعنى المجازي وراء المعنى الحقيقي وذلك في ضوء المعرفة العقلية.

إنّ الطريقة التي تبناها فلاسفة المعتزلة في التفكير وفي بناء النظريات هي طريقة قائمة على العقل، وهي قريبة من المنهج العلمي. وكانت بداية انهيار الحضارة في الفكر العربي عندما اتُّهم المعتزلة بالكفر، وتعرّضوا للاضطهاد منذ سنة ٨٤٦ م، أيام الخليفة المتوكل. وقد أبيدت مؤلفاتهم إلى درجة أنّ الباحث عن أفكارهم قد صار محتاجا إلى استخلاصها على وجه غير دقيق مما كتبه خصومهم في نقدهم. إننا لم نتمكن من الإطلاع على النصوص التي كتبها المعتزلة اطلاعا مباشرا إلا منذ ما يقل عن قرن، بفضل اكتشاف مخطوطات قديمة. وبالقضاء على المعتزلة ستتغلب روح التقليد على روح التفكير، أو روح النقل على روح العقل.

غلق باب الاجتهاد

أما الحدث الثاني فهو سقوط بغداد سنة ١٢٥٨، أثناء غزوة التتار التي تسببت في هلاك عدد كبير من العلماء، وتلف عديد المخطوطات؛ وإزاء هذا الضعف الذي انتاب المجتمع الإسلامي فقدَ العلماء الأمل في المستقبل، لذا قرروا بضرب من الإجماع غلق باب الاجتهاد، حسب العبارة المأثورة، ظنا منهم أنه لا يمكن الإتيان بأحسن مما أتى به السلف، وخوفا ـ بالإضافة إلى ذلك ـ على الإسلام من الضياع بسبب تأويلات ما انفك يتفاقم ابتعادها عن روحه. ومنذ ذلك الوقت لم يسع خَلَفَهم من الباحثين إلا لصياغة ثانية لما جاء في مصنفات القدماء، يضيفون إليها أحيانا بعض التدقيق وأحيانا أخرى تعليقا محتشما[١]، بل هم يكتفون عامة بعرض آراء سلفهم والتعليق عليها تعليقا لا يحيد عن نصها[٢]. وبالإضافة إلى هذا، فبمرور

١- وينبغي أن نشير في هذا الصدد، إلى نجم الدين الطوفي المتوفى في سنة ٧١٥ للهجرة، والمتبني للفكرة القائلة بأنّ المصلحة العامة ينبغي أن تُرَجّح على النصّ. على أنه ليس من باب الصدفة أن تبقى أفكاره منعزلة وألا يتبعها التابعون أو أن لا يجد لها صاحبها صدى يذكر، فكان أن بقي مغبونا.

٢- الخضري، **تاريخ التشريع الإسلامي**، بيروت ١٩٦٧، ص ٢٧٨. وكذلك:

J.Schacht "Classisme, traditionalisme et ankylose dans la loi religieuse de l'Islam" in *Classicisme et déclin dans l'histoire de l'Islam*, Maisonnneuve et Larose, 2e èd., Paris, 1977.

الزمن صار أقدم علماء السلف هم وحدهم أصحاب القول والفصل. وما انفك الأمر يتفاقم بعدئذ حتى آلت السيادة العلمية إلى أحد شراح التصانيف القديمة، إلى حد أن الأجيال التالية لم تعد تجرأ على معارضة الشراح المتأخرين مكتفية بإضافة بعض التبريرات أو تدقيق بعض الجوانب. وهذا شبيه إلى حد ما بما شهده التشريع الروماني بعد عصره الذهبي من ظاهرة شراح الشروح والمعلقين على الحواشي. ويتجلى الشبه لا في المحتوى فحسب بل في الشكل أيضا، إذ نجد في بعض تصانيف التشريع الإسلامي ما نجده في مؤلفات التشريع الروماني من تداخل بين المتن والشرح والحاشية. وليس هذا التشابه الظاهر للعيان من قبيل الصدفة بل هو دليل على أن المجتمعات الأكثر اختلافا ظاهريا كثيرا ما تسلك نفس السلوك في الظروف المتجانسة. ولعل هذا بمثابة نهاية طور شهدته جميع الحضارات القديمة، فبعد العصر الذهبي يحل عهد الشيخوخة فتفتر المخيّلة وتتقلص ملكة الإبداع ويتحجر الفكر.

ومنذ ذلك الوقت، ما زال الموقف ذاته سائدا عند العلماء، أي قضاة المحاكم الشرعية إذا ما وجِدوا، والمُفتون وأساتذة الجامعات الدينية، مثل الأزهر في مصر والزيتونة في تونس، ومن يمكن اعتبارهم ممثلي الإسلام الرسمي؛ لكن يجدر ذكر بعض الاستثناءات القليلة كمحمد عبده المصري، الذي وقف مواقف تجديدية شجاعة؛ ولئن تبنى بعض المؤلفين المحدثين آراءه فإنهم يمثلون حالات فريدة ضمن طائفة علماء الدين، فما تجاوزت الأغلبية الساحقة من هؤلاء إعادة أقوال القدماء.

وفي أوائل القرن الماضي عندما أرادت الحكومة المصرية أن تُدخل في برامج التدريس الرياضيات والعلوم الصحيحة، في إطار ما بذلته من عديد المجهودات، تمهيدا لتطور المجتمع وتفتّحه على العالم الحديث، رأت أنه عليها أن تستشير شيخ الأزهر حتى تحمي نفسها عند «ارتكاب» هذه البدعة. وظن الشيخ أنه بتأييده للمشروع توخى موقفا حداثيا كبير الشأن، لكنه أضاف شرط «إقامة الدليل على فائدته»[1]...! هذا هو نمط التجديد الذي يقدر عليه الإسلام الرسمي.

١- أ. أمين، زعماء الإسلام في العصر الحديث، **الموسوعة الإسلامية**، دار الكتاب العربي، بيروت، ص ٧.

إن الشريعة بالنسبة إلى العالم الإسلامي هي بمثابة القانون الروماني بالنسبة إلى أوروبا القارّية، فالمنظومتان التشريعيتان هما صرحان قانونيان عجيبان وضعتهما عقول فذّة وأسدتا في عصرهما أجل الفوائد، لكن الظروف تجاوزتهما اليوم. ولقد استطاع الأوروبيون أن يتخلصوا بدون أسف كبير من جزء لا يستهان به من المفاهيم الرومانية غير الملائمة لعصرنا. أما عندنا فتطوير الفقه الإسلامي أصعب لما وسم به من صبغة دينية؛ فهذا هو المشكل الأساسي الذي يواجه المجتمعات الإسلامية، وقد حاول عديد المفكرين طرقا عديدة لحله وأول ما اقترح منها هو ما سمي أحيانا بالتلفيق.

التلفيق

فبالنسبة إلى كل حكم من الأحكام الموروثة عن التشريع الإسلامي، والمعتبرة اليوم غير إنسانية أو غير موائمة لحقوق الإنسان ومبادئ الحريّة والمساواة، نرى المجتهد يسعى اليوم إلى الرجوع إلى أصوله بحثا عن خلل ما؛ فإذا كان مرجعه حديثا نبويا تثبّت من صحته، وإذا وجد ما يدعو إلى اعتباره مشكوكا فيه دعا لتجاوزه، وإذا ما كان مرجعه آية قرآنية سعى إلى إعادة تأويلها. وليس بحثه هذا غير نزيه، بمعنى أنه لا يسعى إلى حمل الآية على أن تفيد خلاف ما تدل عليه، ولا إلى بث الشك في الأحاديث التي حظها من الصحة كبير، لكنه ليس بحثا غاية في الموضوعية أو خاليا من الموقف المسبق، إذ أن الباحث قد حدد لنفسه هدفا يسعى إلى الفوز بالحجج التاريخية والمعنوية الكفيلة بتحقيقه؛ فهو لا يحاول أن يفقه الدين في ذاته، وإنما يروم أن يبرر على ضوئه ما يريد تأسيسه من قاعدة جديدة يعتبرها الأكثر عدلا؛ فبحثه موجّه بدون أن يكون خاطئا ولا ذاتيا، لذا قد يبدو متكلفا مشبوها بعض الشيء فلا يحظى دائما بمصداقية كبيرة.

ويمثل تعدد الزوجات والحجج المعتمدة لإلغائه أحسن تمثيل سداد هذه الطريقة وفي آن واحد حدودها. فتعدد الزوجات هو بمثابة القيد الذي يعرقل تجذر أفكار التقدم في المجتمعات الإسلامية؛ فالقاعدة المبيحة له والمنافية للمساواة بين الذكر والأنثى، والتي تخلت عنها الحضارات الحديثة، تميّز العالم الإسلامي عن غيره

ولا تشرّفه[1]، وتُظهِر الإسلام في مظهر بغيض. فمن الطبيعي أن يكون قد جرى التصدي لها في فترة مبكرة قصد إلغائها، وذلك منذ بداية النهضة الإسلامية إثر التوفيق في إلغاء الرق مباشرة.

فقد حاول محمد عبده، وهو من رجال الإصلاح المصريين الأوائل، إعادة تأويل الآيات المتعلقة بهذا الموضوع، واقتفى أثره الطاهر الحداد المصلح التونسي الكبير. جاءت أول التعاليم حول هذا الموضوع في الآية الثالثة من سورة النساء ﴿... وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُواْ فَوَاحِدَةً...﴾. فتأويل هذه الآية حرفيا يفيد أنها تتضمن إباحة وواجبا ونصيحة، فهي تبيح الزواج بعدد من النساء يصل إلى أربع، وتشترط أو على الأقل توجب ضمنيا وجوبا واضحا لا جدال فيه أن تُعامَل الضرائر بالعدل، بما تفيده هذه الكلمة من الإنصاف وتوحي به من المساواة، وتنصح بالاكتفاء بزوجة واحدة من لا يثق بأنه قادر على الإنصاف والعدل والمساواة في المعاملة؛ وتتعرض الآية ١٢٩ من نفس السورة للموضوع ذاته، جاء فيها ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُواْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ النِّسَاء وَلَوْ حَرَصْتُمْ...﴾.

فإذا ما جمعنا بين الآيتين أمكن أن نستنتج أن القرآن سمح للرجال أن يتزوجوا إلى حد أربع نساء لكنه قيّد هذا التسامح بشرط المساواة في معاملتهن، ثم أقرّ أن الرجال غير قادرين على الاستجابة لهذا الشرط. وبتعبير آخر فهذا التسامح ليس إلا تسامحا ظاهريا بل هو في الواقع تحريم. هكذا تبدو مكونات الاحتجاج متناسقة، والنتيجة منطقية، فالقرآن يبعث على الظن بأنه لا يحرّم تعدد الزوجات ليجتنب التصدي بصورة مباشرة لعادات عتيقة، لكنه قيّد الإباحة بشرط يجعل تعدد الزوجات مستحيلا عمليا. ولا مناص للمسلم، طال الزمان أو قصر، من أن ينفذ إلى سرّ القول الإلهي، وأن يدرك ما بين الإباحة المشروطة واستحالة تحقيق الشرط المذكور من تعارض، وهذا يؤدي إلى إلغاء الإباحة.

١- لا ننكر أنّ تعدد الزواج موجود أيضا في البعض من المجموعات العرقية الإفريقية غير المسلمة، ولكنّ أمره منحصر في بعض الأماكن الصغيرة والنادرة والقليلة جدا، وهو في طور الانقراض لأنه لا يستطيع أن يقاوم المدّ التحديثي في غياب السند الديني.

وقد رجع بورقيبة لتبرير إلغاء تعدد الزوجات في مجلة الأحوال الشخصية، الصادرة في ١٣ آب-أغسطس ١٩٥٦، إلى هذه الأفكار وروّجها لتقريبها إلى الأذهان، بعد أن كان محمد عبده قد عبّر عنها بصفة محتشمة، ثم عبّر عنها الطاهر الحداد تعبيرا شديد الصراحة. وقد تمكن بورقيبة من ذلك لأنه لا وجود إذ ذاك للأصوليين، ولأن هيئة العلماء كانت في حالة ضعف شديد، لما كان لها من موقف مجامل إزاء الاستعمار. ولا شك أن اختيار بورقيبة اقتضى منه شجاعة سياسية كبيرة مشفوعة بوضوح رؤية عجيبة، وقد أمكن الإقدام على ذلك بفضل انسجام النخبة الحاكمة واقتناعها بالحداثة، وخاصة بفضل شعبية الزعيم غداة انتصاره في المعركة التي قادها في سبيل الاستقلال. فللرئيس المنتصر إمكانات عظيمة لإجراء إصلاحات جريئة بمناسبة انتصاره. وتتمثل العبقرية السياسية في انتهاز الفترات التاريخية الملائمة لتحقيق الاختيارات الصعبة.

إن ما يهمنا هنا هو اختيار الطريقة المتوخاة. فخلافا لتركيا حيث ألغى كمال أتاتورك تعدد الزوجات باسم العلمانية، أي بمعارضة الإسلام أو بمجانبته، فقد ألغي التعدد في تونس باسم إسلام جُدّد وأعيد تأويله. ولعلنا نستطيع أن نفسر ما بين بورقيبة وأتاتورك من اختلاف في النهج باختلاف الظروف التاريخية. فقد قاد أتاتورك حرب التحرير ضد المحتل الأجنبي وضدّ سلطة الخلافة التي تواطأت معه، وكان عمله مواصلة لعمل المصلحين من رجال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ولعمل الناشطين في جمعية «تركيا الفتاة» الذين قاوموا في بداية القرن العشرين نظام الخلافة الديني. وعلى هذا فإن انتصاره كان من شأنه أن يفضي إلى إلغاء الخلافة وإلى نتيجته المنطقية أي إقرار العلمانية؛ أمّا في تونس، كما هو الشأن في كل البلاد العربية، فقد كانت الحركة الوطنية التحريرية موجهة ضدّ المستعمر، ولم يتردد القادة في استعمال مشاعر الشعب الدينية لتعبئة المناضلين. فكان الاستقلال انتصارا وطنيا على الأجنبي، لا ثورة في سبيل الحرية على السلطة الدينية، ولم تقدَّم الإصلاحات على أنها تخلٍّ عن القواعد الدينية، بل على أنها إعادة تأويل للدين.

ينبغي إلا يُفرض على المجتمع تشريع معارض لمعتقداته الدينية، ولكن بالإمكان الإقدام على إصلاح التشريع إذا ما وُجد في الدين من الحوافز ما يكفي

ليُفهم فهما آخر. ولئن لقيت مجلة الأحوال الشخصية بعض المعارضة، فإن التونسيين بصفة عامة قبلوها لأنها ليست ضدّ الإسلام، وإنما هي ثمرة تفهّم للإسلام أكثر وجاهة. وإذا التقى رجال الفكر برجال السياسة أتى التقاؤهما بالمعجزات إذا كانوا جميعا من المصلحين.

إلا أنه لم تقتف أثر المشرّع التونسي أيّة دولة إسلامية أخرى، ولا شك أن من أسباب هذا الوضع الأساسية عدم التقاء المفكر برجل العمل السياسي، ولكنه ليس السبب الوحيد، فلطريقة إعادة التأويل ذاتها حدودها. ولا شك أن التأويل التونسي وجيه بما يتسّم به من منطق وانسجام وتماسك، لكنه ليس وحده التأويل الممكن. فلعلم تأويل النصوص ذات الصبغة التشريعية من السمات ما يجعله لا يفضي إلا نادرا إلى نتائج ثابتة. فإذا ما انعدم فقه القضاء قلما يتأكد المرء من دلالة قاعدة واردة في نص قانوني، فالنص كثيرا ما يحتمل تأويلين أو أكثر، تكون جميعها قابلة للتبني على حد السواء، فيكون الاختيار بينهما غالبا ذا صبغة سياسية أو أيديولوجية، أو حسب ما تمليه الظروف.

ولنعد إلى الآيتين المذكورتين لنقول، وقد لاحظنا ما بينهما من تعارض، إنه قد يتسنى حل هذا التعارض بطريقة أخرى. من ذلك يمكن القول بأن القرآن لا يسترجع بيد ما وهبه بالأخرى، لأن هذا لا يليق بالنص المقدّس. لذا يمكن أن يقال إن التسامح ذو صبغة تشريعية، ومن ثم فهو واجب. في حين أن المعاملة العادلة مجرد توصية، وهذا ما ذهب إليه العلماء، وهو أيضا موقف الأنظمة الأصولية أو السلفية. كما يمكن أن يقال بوجوب تحديد التسامح بدون إلغائه تماما، فينحصر التعدد في زوجتين، بل يمكن اشتراط التزوج باثنتين بشرط من قبيل مرض الأولى أو قدرة الزوج على الإنفاق عليهما، كما يمكن أن تشترط موافقة القاضي المسبّقة بعد تأكده من توفر ما يقتضيه القانون من شروط. وقد تبنت بعض الدول الإسلامية ذات التوجه الإصلاحي المحتشم بعض هذه الحلول.

فالنص فيه من الإشكال ما يحول دون أن يكون أي تأويل من هذه التأويلات خاطئا بلا جدال. فكل مشرّع يتبنى الحل الذي تفرضه عليه ظروفه الخاصة أو تسمح بتبنيه. إنّ طريقة إعادة تأويل مصادر التشريع، إذا ما اقتصرت على علم

الدلالة والتحليل النحوي، يمكن أن تبدو مصطنعة وتصطبغ بصبغة سياسوية بل حتى ديماغوجية. فقد قال أحد المؤلفين متأسفا: «لعل الاجتهاد هو اليوم وسيلة لإبعاد الممارسة الاجتماعية عن أصولها الإسلامية إبعادا متزايدا»(١)؛ وفي الاتجاه المقابل أكدّ مؤلف آخر ــ وهو يدعو إلى تبني القيم الحديثة ــ حرية المشرّع، وفضّل أن يقوم الإنسان بتجنب «الرياضة الذهنية الغريبة»(٢).

لقد أُستعمل التلفيق أولا من قبل رائديْ النهضة الإسلامية جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده بدون أن يتوصّلا إلى نتائج واضحة ملموسة(٣)، وتَمثل فضلهما خاصة في بعث الوعي بضرورة إصلاحات توفق بين الإسلام والحداثة. ولم يفض التلفيق كذلك إلى نتائج مقنعة عندما جرت محاولة التخلص من قيود المذاهب سعيا إلى تجميع ما في كل مذهب من أفضل القواعد. وبمناسبة هذا المزج استُعمل مصطلح التلفيق لأول مرة. وقد تعرضت محاولة المزج هذه للانتقاد، فنُعتت بالانتهازية، كما أُنتقدت تحليلات الذين يفرطون في تأويل النصوص اعتمادا على نصوص أخرى. فالاستدلال المفضي ــ اعتمادا على الآيات المتعلقة بتعدد الزوجات ــ إلى الزواج بواحدة يفترض إغفال آخر الآية ١٢٩ من سورة النساء. فهذه الآية، بعد الإشارة إلى استحالة العدل بين الزوجات، تنتهي بقوله تعالى: ﴿... فَلاَ تَمِيلُواْ كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ...﴾. وبهذا بيّن القرآن نفسه طريقة الخروج من مأزق التعارض: فليس الزواج بواحدة واجبا، وإنما هو مجرد توصية. ولهذا نهى القرآن عن الإسراف في الميل إلى إحدى الزوجات دون البقيات.

وقد حاول محمد إقبال، المفكر والسياسي الباكستاني، وضع نظرية للمساواة انطلاقا من الآية ٢٢٨ من سورة البقرة التي ورد فيها قوله: ﴿... وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ...﴾، لكنه انتُقد لإهماله آخر هذه الآية ذاتها وهو قوله: ﴿... وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ...﴾(٤).

1- Y. Ben Achour, «Islam et constitution», *Revue tunisienne de droit*, 1974, p. 121

2- H. Djaït, *Personnalité et devenir arabo-islamique*, p. 142. et M.Camau, *Pouvoir et institutions au Maghreb*, Ceres, Tunis, 1978, p.169

٣- راجع في هذا المعنى: أ. النعيم، مذ.، ص ٩٦.

٤- راجع: في هذا المعنى: أ. النعيم، مذ.، ص ٩٤.

والواقع أن هذه الطريقة، المتمثلة إلى حد ما في التلاعب بالألفاظ، كثيرا ما يعتمدها اليوم بعض السلفيين والأصوليين الذين يرومون بكل الوسائل أن يجدوا في القرآن كل شيء ولو بأكثر الطرق تكلفا؛ فإذا ما ابتكر علماء الفيزياء الفلكية نظرية «البيغ بانغ»، قيل إنها واردة في القرآن والدليل على ذلك ذكره للرعد...، وهكذا يتحدثون عن علم الفلك الإسلامي والطب الإسلامي والعلم والفلسفة الإسلاميين، مما حمل نصر حامد أبو زيد على أن يقول إننا لا همّ لنا إلا انتظار ما يكتشفه الغربيون لندّعي بعد ذلك أن القرآن سبق إلى ذكره[1]؛ ويضيف عبد المجيد الشرفي معتبرا أن هذا السلوك غايته في الواقع تعويض عدم مشاركة المسلمين في الإنتاج العلمي الكوني؛ ومن شأن اعتماد التأويل المقاصدي للنصوص بمراعاة ظروفها الثقافية أن يكون أكثر إقناعا ويُجنب مثل هذه الانتقادات والعقبات.

التأويل المقاصدي

إن التأويل المقاصدي هو التأويل الأنسب من الوجهة الدينية، وينبغي ألا يطول البحث في تحليل الكلمات، بل لا بد من البحث عن روح القرآن وراء المعاني الحرفية، وتناول كل مسألة حسب وضعها ضمن المقاصد الإلهية الشاملة. ويقتضي هذا البحث إدماج عامل الزمان، فيمكن أن تكون القاعدة صالحة لوقت معيّن، لكنها إذا أصبحت بمرور الزمان وتغيّر الأوضاع غير ملائمة ينبغي أن نتمكن من تغييرها. وقد توخى القرآن نفسه ضربا من سياسة المرور بمراحل، تدل على ذلك ظاهرة نسخ بعض الآيات بأخرى. فخلال مدّة الوحي، التي استغرقت اثنتين وعشرين سنة، وُضعت بعض القواعد ثم عُوضت بأخرى أكثر ملاءمة للظروف، إذ بين نزول الأولى ونزول الثانية تغيرت الأوضاع وحدث تطور مما اقتضى تغيير القاعدة. فإذا ما حدث هذا في فترة زمنية قصيرة فمن الأحرى أن يحدث في زمان أطول بكثير، أي القرون الأربعة عشر الفاصلة بيننا وبين وفاة الرسول؛ فنهاية الوحي لم توقف سير التاريخ؛ وهذا لا يعني أنه ينبغي نسخ الشريعة كلها فنفتقر إلى مقاييس مرجعية لاختيار تشريع جديد، بل ينبغي أن نهتدي بمقاصد

١- **النص، السلطة، الحقيقة**، مذ.، ص ١٤٢ وما يليها.

الدين حسب ما يمكن اكتشافه من القرآن والسنّة النبوية. لكن حيثما بدأ التطور تجب مواصلته.

بالإضافة إلى المبادئ القارة التي تضبط علاقة الإنسان بربه، فإن الرسالة القرآنية تتضمن، فيما يخص علاقة البشر بعضهم ببعض، من المبادئ ما كان حقا بالغ الثورية بالنظر إلى مجتمع شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، بما يتسم به من قبلية وبدائية من حيث بعض الاعتبارات. فلم يكن بوسع هذا المجتمع فهم هذه المبادئ فضلا عن قبولها، ولولا شيء من المرونة لَرَفض المجتمع العربي بالحجاز الإسلام ولفشل النبي في رسالته. ويجب اليوم بعد أربعة عشر قرنا إبراز المبادئ الأساسية المعبّرة عن روح الإسلام وإعطاؤها الأولوية بالنسبة إلى الجزئيات التطبيقية التي يمكن أن تتعارض معها.

وقد حلل الطاهر الحداد[١] هذه النظرية تحليلا مستفيضا مدعِّما تفكيره بأسئلة عديدة. فالرق يمثل الحجّة الأقوى إقناعا والتي ينهار أمامها كل ما جرى من محاولات لعرقلة البحث عن تجديد التشريع الإسلامي. فمن المعلوم أن الرق كان يُمارس في ظل الإمبراطورية الرومانية، وكذلك في كل العالم القديم والوسيط الأول. وقد بينت أبحاث المؤرخين، مثل شارل فارلندان[٢]، أن ممارسته تواصلت طيلة العصر الوسيط في مناطق أوروبية عديدة، وخاصة في إسبانيا والبرتغال وإيطاليا. ولم تشذ شبه الجزيرة العربية عن ذلك في الجاهلية. وتواصل الرق في خلافة الأمويين والعباسيين، إذ كان يوجد عبيد من المسلمين، وقد أصبح الرق وراثيا. وهذا يبدو في أول وهلة غريبا، إذا اعتبرنا أن الإسلام هو دين المساواة بين البشر قاطبة، وخاصة بين المسلمين. فلنستحضر مشهد المسلمين وقد اصطفوا بالمسجد جنبا إلى جنب في هيأة واحدة وأثناء الحج في زيّ واحد، وأجمعوا في رمضان على صيام واحد؛ أو لننظر أيضا إلى ما بينهم من مساواة في الموت،

١- **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**؛ نشر لأوّل مرة في تونس سنة ١٩٢٩، ثم أعيد نشره مرارا عديدة، أحدث حوله، ولا يزال، ضجّة كبرى، راجع محمد الشرفي: **مدخل لدراسة القانون**.

2- Charles Verlindin; L'esclavage dans l'Europe médiévale, t. I, Bruges, 1955, t. II, Gand 1977.

تشهد على ذلك بساطة المقابر وتماثل القبور؛ والدين الإسلامي دين التحابب بين المسلمين، فلنذكر الزكاة ـ وهي من أركان الدين الخمسة ـ وعديد واجبات التكافل. فقد جاء في الآية السابعة والسبعين بعد المائة من سورة البقرة: ﴿لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلآئِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّآئِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ...﴾؛ لذا كان مما لا يعقل أن يكون الإنسان مالكا لغيره.

لكن الإسلام مع ذلك لم يلغ الرق (والمسيحية لا تختلف عنه في هذا الأمر)، على أنه حرّض على تحرير الرقيق[1]، بل جعل من ذلك، حسب الآية ٩٢ من سورة البقرة والآية ٣ من سورة المجادلة، فريضة على من يريد أن تُغفر له أنواع من الذنوب، وقد أوصى بمعاملة الرقيق بالحسنى لكنه لم يصل إلى حد إلغاء الرق.

فهل ينبغي القول بضرورة إبقائه التزاما بحرفية ما جاء في القرآن، بما أن عديد الآيات تذكره باعتباره ظاهرة اجتماعية لم تحرّم؟ أم ينبغي خلافا لذلك إلغاؤه واعتبار لفظ القرآن رهين الظروف وروحه خالدة؟ فمن الواضح أن التوصية بحسن معاملة العبد وتعدد الدواعي الحافزة على تحريره. كل هذا يمثل مرحلة من مراحل التطور نحو إلغائه. كما أن تحديد عدد الزوجات بأربع كان، بالنظر إلى ما كان سائدا قبل الإسلام من إمكانية التزوج بعدد لا يحصى من النساء، مرحلة نحو تحديده بواحدة. وبالنظر إلى الجاهلية عندما كانت المرأة لا ترث، فإن الاعتراف بحقها في أن ترث نصف ما يرثه الرجل هو على ضآلته مرحلة نحو المساواة في الميراث.

لقد رجع محمد الطالبي، وهو المفكر التونسي الورع وصاحب بحوث معمقة[2]

١- را. بصفة خاصة القرآن: سورة التوبة (: ٦٠)، والبقرة (: ١٧٧)، والبلد (: ١١، ١٢).

٢- لمحمّد الطالبي أعمال عديدة ومتنوّعة؛ ولعل أهمّها هو «**عيال الله**»، وله عنوان فرعي: «أفكار جديدة في علاقات المسلم بالآخرين وبنفسه»، سيراس، تونس، ١٩٩٢. وقد أعاد المؤلّف صياغة أهم الأفكار الواردة في هذا التأليف، في كتاب آخر نشره باللغة الفرنسية بتونس سنة ١٩٩٨:

Mohamed Talbi, *Plaidoyer pour un islam moderne*, Cérès (Tunis), Le Fennec (Casablanca), et Desclée de Brouwer (Paris).

واقتراحات جريئة، إلى أفكار الطاهر الحداد وحللها، ويمكن نعت منهجيته بأنه سهميّ الاتجاه. فالتطور الحاصل منذ الجاهلية مرورا بعصر النبي ووصولا إلى عصرنا لا يَسير في نظره حسب خط مستقيم مجهول الاتجاه، بل هو بمثابة الخط المستقيم ذي الاتجاه المحدد على غرار اتجاه السهم. فالله قد خلق الإنسان وسطر له السبيل ووهبه عقلا وكلفه بأن يسير في الاتجاه المذكور. واعتمد الطالبي لدعم نظريته تأويلا شخصيا في غاية الأهمية لكلمة «الأمانة» الواردة في الآية ٧٢ من سورة الأحزاب، حيث جاء قوله: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾[١]. فهذه الأمانة التي كُلِّف الإنسان بحملها هي ما يميّزه عن سائر المخلوقات، بما يوحي به حملها من الذكاء والقدرة على التمييز بين الأمور والحكم فيها، والعقل الذي ليس فقط مَلَكة معرفة الخير من الشر، بل هو أيضا الملكة التي تمكّن من الغوص في عمق الأشياء وإدراك معنى الحياة ومهمّة الإنسان في الأرض. فالإنسان ليس مُطالَباً بالطاعة العمياء، بل هو مطالب بإعمال العقل لاكتشاف اتجاه الخط السهمي والتقدم خطوات في هذا الاتجاه. أفلم يوصَف الإنسان في القرآن بأنه «خليفة الله في الأرض»، كما جاء في سورة البقرة (: ٣٠)، وبأن الله نفخ فيه من روحه (ص: ٧٢)، ووهبه ملكة التفكير (النحل: ٧٨) (الأنعام: ١٠٤) (القيامة: ١٤)، والحكمة (البقرة: ٢٦٩)، والقدرة على تحصيل العلم وفهم الكون[٢]. تلك هي حسب أصحاب هذا الاتجاه سبيل المستقبل وسبيل الإسلام كما ينبغي أن يفهم.

الخالد الأبدي والدنيوي الزائل

وأمّا المنهج الثالث فهو لمحمود محمد طه، وقد أعدِم في السودان بتهمة الردة بعد محاكمة دبّرها كما أشرنا إلى ذلك سابقا حسن الترابي زعيم الأصوليين

١- سورة الأحزاب (: ٧٢).

٢- الآيات في هذا المعنى كثيرة جدا، ونذكر من بابِ الذكر لا الحصر: سورة البقرة (: من ٣١ إلى ٣٣)، العنكبوت (: ٢٠)، يونس (: ١٠١)، الصفّ (: ٥٣)، العلق (: من ١ إلى٥)، طه (: ١١٤)، الزمر (: ٩)، الكوثر (: ١١)، الرحمان (: من١ إلى ٤)، البقرة (: ١٥١).

العالمي. لقد ظلّت أعمال هذا المفكر[1] الكثيرة مجهولة خارج السودان مدّة طويلة، ونشر أخيرا عبد الله أحمد النعيم، أحد المحامين الذين دافعوا عنه في محاكمته، كتابا لخص فيه آراءه قبل أن يلجأ إلى خارج بلاده[2].

من المعلوم أن الوحي امتدّ على حوالي اثنتين وعشرين سنة، بدأ بمرحلة أولى دامت اثنتي عشرة سنة بشّر النبي أثناءها في مكة بالدين الجديد فكانت السور المكّية، وتواصل الوحي في مرحلة ثانية مدّة عشر سنوات بعد الهجرة، أي بعد أن خرج النبي من مكة لينجو من اضطهاد قريش، فسار مع أصحابه إلى المدينة حيث وجد المأوى والتأييد فكانت السور المدنية. ويلاحظ محمود محمد طه أن لهجة السور المكّية عامة هي لهجة الدعوة إلى دين سلام وأخوّة وحبّ وحريّة ــ ومنها الحريّة الدينية ــ ومساواة بين البشر، وخاصة المساواة بين الرجال والنساء. ويجد المرء في هذه السور من رائع الكلام مثل قوله ﴿ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾[3]. وأمّا السور المدنيّة فتحتوي على آيات ذات اتجاه تشريعي، وآيات أخرى تساند مجهودات النبي وزمرة المسلمين حوله للدفاع عن أنفسهم في نزاعهم مع المشركين.

ويستنتج محمود محمد طه من هذا التصنيف أن جوهر الرسالة الإسلامية هو في السور المكية، التي تقدم رسالة دينية أخلاقية للإنسانية قاطبة دون اعتبار للزمان ولا المكان، فهي الرسالة الخالدة. أما السور المدنيّة، المرتبطة بنضال النبي وصحابته وبملابسات الحياة بالمدينة، فإنها تتضمّن آيات يتعذر التوفيق بينها وبين روح السور المكية، وأحيانا بينها وبين المعنى الحرفي للرسالة المكية. إذ يجد المرء في هذه السور ما هو تمييز تفاضلي بين الرجال والنساء، والمسلمين وغير المسلمين، كما أن لهجة بعض الآيات ذات منزع قتالي، وخاصة ما جاء في سورة التوبة (: ٩).

١- أهم مؤلّفاته هو «**الرسالة الثانية في الإسلام**».

2- C. E. Renard; A la mémoire de M. M. Taha, in *Prologues; Revue maghrébine du livre*, Casablanca, n°10, été 1997, p. 14 à 20

٣- سورة النحل (: ١٢٥).

ففي هذه السور وجّه الله إلى أهل المدينة ــ اعتبارا منه أن الخطاب المكيّ يتجاوز ما هم عليه من أوضاع ــ خطابا آخر، يراعي ظروفهم وطرق عيشهم وعقليتهم. فهو خطاب خاصّ بهم يتسم بواقعية أكبر ويهدف إلى تطويرهم في انتظار بلوغهم مستوى الخطاب المكي[١]. ويستنتج محمود محمد طه أن السور المدنية قامت بدورها وأتمت مهمتها، وأن السور المكيّة هي وحدها التي تهمّ المسلمين والبشرية قاطبة في القرن العشرين. وهو يعتمد كذلك حججا أخرى أكثر اتصالا بالنص وذات صبغة تقنية أبلغ.

لقد سبق أن تناولنا قضية نسخ بعض الآيات بأخرى. وقد حل علماء الدين دائما إشكال التعارض بين آيتين باعتبار أن الآيات المتأخرة تنسخ الآيات السابقة كما هو الشأن في التشريع، إذ يلغي القانونُ اللاحق القانونَ السابق؛ لكن محمود محمد طه يعارض هذا التأويل، فليس للخطابين في نظره نفس الوزن، ولذا فلا يكون للخطاب المدني من تأثير سوى تعليق مفعول الخطاب المكيّ، وهذه الطريقة في التأويل هي التي يعتمدها رجال القانون في اعتبارهم أن النص الخاصّ لا يبطل النص العام وإنما يجعله غير قابل للتطبيق في ظروف معيّنة. ويذكّر محمود محمد طه بالآية القرآنية التي تتعرّض بالفعل لهذا الموضوع وهي الآية رقم ١٠٦ من سورة البقرة حيث جاء: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا...﴾. ويستنتج منها أنه يوجد فرق بين النسخ والإلغاء من الذاكرة أو العمل على النسيان، خاصة وأن الربط بين الجملتين جاء بأو التخييرية لا بالواو العاطفة، فالجملتان تعبّران عن إمكانيتين متعاقبتين. ويمكن أن نضيف إلى هذا أن فعل «نسي»، الوارد في الآية المذكورة، يمكن أن يفيد إما النسيان وإما التأجيل كما كان الطبري قد لاحظه في تفسيره لهذه الآية. فالآيات التي تعنينا في هذا المقام لم تُنسَخ وإنما أُجِّل تطبيقها إلى آجال أفضل، وقد آن اليوم أوان تطبيقها.

ولكل هذه الأسباب، يخلص محمود محمد طه إلى هذه النتيجة المتمثلة في أنه إذا ما تعارضت آيتان أو مجموعتان من الآيات يجب ترجيح الآيات المكيّة على المدنيّة، وهذا يخالف ما أقرّه إلى الآن كل علماء الدين.

١- عبد الله أحمد النعيم، مذ. ص ٨٦.

تحرير القانون

لقد أصاب محمود محمد طه عندما ذهب إلى أن ما نزل في مكة من آيات أساسية، حول المساواة أو الحرية الدينية وممثلة لأصول مبدئية، صارت اليوم ذات قيمة كونية، لا يمكن أن تنسخ بآيات مدنية ذات صبغة ظرفية؛ على أن قوله لا يخلو من الشطط، فليس من الهيّن أن يقرّ المرء أو أن يفهم منه أن جميع الآيات المدنية، أي ثلث القرآن تقريبا، قد نسخت. كما أنه ليس من الهيّن أن نقبل اليوم وجود رسالة ثانية هي بمثابة دين جديد.

بالإضافة إلى هذا فإن نظرية التأويل المقاصدي كما هو شأن التمييز بين الآيات الخالدة والآيات الظرفية يشتركان في العقبة المتمثلة في أن كليهما يحل مشكلاً ليطرح مشكلا جديدا. ولئن كان لكل من محمد الطالبي ومحمود محمد طه طريقته في التفكير، فإنهما يشتركان في الدعوة إلى تعويض تشريع ديني بتشريع ديني آخر، وهو ما لا نوافقهما عليه.

إن القوانين الدينية كثيرا ما تُعتبر قوانين ثابتة لا تتغير، والحال أن مفهوم الثبات هذا مناقض لطبيعة الأشياء. وحتى في باب العبادات وهي ما يتعلّق بعلاقات الإنسان بربّه من صلاة وصوم، فقليلة هي القواعد التي يمكن أن تكون صالحة لكل الأزمنة ولكل الأمكنة كما تقتضيه الشريعة.

لقد سئل علماء الدين في بداية القرن العشرين، بمناسبة إرسال السفراء والقيام برحلات إلى البلاد المجاورة للقطب الشمالي، عن قضية توقيت الصيام في شهر رمضان؛ فلئن كان الإمساك عن الشراب والطعام من الفجر إلى غروب الشمس مما يطاق في المناطق الاستوائية والمعتدلة، فما الحل لسكان المناطق القطبية حيث يمتدّ النهار إلى ما يتجاوز طاقة الإنسان؟ تذهب الفتوى الصادرة آنذاك إلى أنه يمكن لرجال السلك الدبلوماسي أن يلتزموا في صيامهم بتوقيت بلادهم. ليس هذا إلا حل العاجز عمّا هو أحسن منه. فلقد نسوا أنه يمكن أن يُغرى بعض السويديين أو النورويجيين بالإسلام فيعتنقوه ويصبح إذ ذاك مفهوم الرجوع إلى البلاد الأصلية غير ذي جدوى.

قررت جماعات من علماء حيدر آباد والقاهرة، في وقت أقرب إلى عصرنا، أن أوقات الفجر وغروب الشمس للمناطق الكائنة في الخط الموازي ٤٥ يمتدّ مفعولها إلى القطبين الشمالي والجنوبي، وهذا يعني بعبارة أخرى أن أوقات الصيام بهلسنكي وأوسلو هي المعمول بها في مدينة بوردو[١]، وهذا وجيه، إلا أنه جاء في القرآن قوله: ﴿... وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّواْ الصِّيَامَ إِلَى الَّليْلِ...﴾[٢]. وهكذا اضطر علماء الدين إلى عدم الالتزام بالمعنى الحرفي لنص القرآن وإلى الاعتماد على ما تمليه منطقيا روحه. أفَليس في هذا حجة دامغة لا تُدحض على أن القرآن جاء حسب ما يفهمه سكان الجزيرة العربية قبل أربعة عشر قرنا، وعلى أن معناه الحرفي غير ملائم خارج ظروف نزوله وأحيانا يكون مستحيل التطبيق[٣].

يتبين أن قواعد العبادات نفسها في حاجة إلى أن تُحمل على ملاءمة الظروف، وهذا من باب أَولى وأحرى شأن معاملات الناس بعضهم لبعض، أي مجال القانون

1- M. Hamidollah: "Le musulman dans le milieu occidental et son retour au pays d'origine", in *Jacques Berque, Etats, normes et valeurs dans l'islam contemporain,* Payot, Paris, 1966, pp. 192-209.

٢- سورة البقرة (: ١٨٧).

٣- نورد، في نفس هذا الاتجاه الدلالي، أنّ القرآن يتّجه، في الآية ١٨٥ من سورة البقرة: ﴿... فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ...﴾، بخطابه إلى القبائل العربية، التي لم تكن لها رزنامة دقيقة، والتي كانت تعتمد الأشهر القمرية، حيث تكون بدايتها بأن يشاهَد بالعين الهلالُ الجديد. ومن العلماء التقليدين المحافظين من يؤول الآية على أنها تدلّ على رؤية الهلال (انظر «**في ظلال القرآن**»، لسيد قطب، ج ١، ص ٢٤٥)؛ ومنهم من يعتمد حديثاً منسوباً إلى النبي معناه لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه (انظر **التحرير والتنوير** للطاهر بن عاشور ج ٢، ص ١٤٧). والعالم الإسلامي لا يزال، نتيجةً لاحترامه لممارسات مضت عليها الدهور، وتعلّقاً بتأويل سطحي للنصوص المقدسة، يعاني في أيامنا هذه من قلة ضبط في رزناماته، وما ينجرّ عن ذلك من اضطراب وتشويش في أوجه الحياة الخاصة والعامة؛ فمعرفة أيام الأعياد، وبداية رمضان ونهايته، لا تحصل ألا قُبيْل حلولها بساعات، كما لو كان يستحيل على مسلمي اليوم أن يحتسبوا أيام قِران الشمس والقمر وساعاته، في حين أنّ «الآخرين» بصدد إرسال مسابير حول الكواكب الأخرى كالمشتري والزهراء...!

بالمعنى الدقيق للكلمة. فالظروف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية سرعان ما تتغيّر، فلا بد أن تتبع القوانين نسق تغيّرها؛ ومن الضروري حتى يتسنى تحقيق ملاءمتها المستمرة بانتظام وبدون إثارة العواطف أن يخلّص القانون من الظن بأنه ذو صبغة دينية.

إن الدين من مجال الاقتناع ومن مشمولات الأفئدة، وينبغي أن يكون كل كائن حي حراً في ضميره حرية مطلقة. فالإيمان وعدم الإيمان واختيار الإنسان لما يعتقده هو من مجال صميم الذات، فلا دخل للغير فيه وكل إكراه مناف للطبيعة. فأي معنى للإمساك عن الشراب والطعام، مثلا، من وجهة دينية لمجرد الخوف من الحكومة أو من الجيران؛ فمن شأن صوم من هذا القبيل ألا يكون لله وأن يفقد كل معنى، ولئن جاء الدين بالفرائض والموانع فإن ذلك يقتضي طاعة تلقائية وإرادة تتجدد كل يوم، لا تفسد مدلولها الضغوط الحكومية أو الاجتماعية.

أما القانون فهو إلزامي في حقيقته، ينظّم العلاقات الاجتماعية ويضبط لكل فرد حدود مجال حريته ضبطا يحول دون اغتصاب مجال الغير، وينبغي أن يتسع مجال الحرية أقصى ما يمكن من الاتساع. فواجب احترام حريّة الغير هو حده الوحيد الذي من شأنه أن يكون في آن واحد معقولا ومقبولا. أما علماء الدين والسلفيون والأصوليون فهم يعترضون على هذا الضرب من الاحتجاج بجوابهم المعروف، أي قولهم بما أننا مسلمون فعلينا أن نلتزم بشريعة الله وأن نطبّق الشريعة الإسلامية، أو هم يعتبرون أن المسلم المخالف لما يذهبون إليه مرتدّ ويجب أن يُقتل، وإن كانوا لا يقولونه. ومن اليسير الرد عليهم بالدعوة إلى تطبيق ما أمر به الله في القرآن عندما قال: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...﴾[1]، وكذلك قوله: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُمُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَاْ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾[2].

ولا يمكن أن يختلط أمر القرآن وهو الذي يُقرّ مثل هذه المعاني بمجلة قانونية، فهذه في حقيقتها إلزامية وكل ما فيها إلزامي؛ لا شك أن القرآن لا يخلو من

١- سورة البقرة (: ٢٥٦).

٢- سورة يونس (: ١٠٨).

التوصيات، لكن هذه التوصيات مرتبطة بالظروف، وقد أدرك أول الخلفاء أنها كذلك وأنها تتغيّر بتغيرها.

لقد تصرف عمر بن الخطاب، المعروف بأنه أكثر الخلفاء الراشدين عدلا واستقامة، بحرية كبيرة في تطبيق التوصيات القرآنية:

- جاء في القرآن أن السارق يعاقب بقطع اليد[١]، لكن عمر علّق العمل بهذا العقاب في سنة القحط[٢].
- ينص القرآن على توزيع الغنائم على المقاتلين[٣]، لكن عمر قرّر عند فتح العراق ألا يعمل بهذا الحكم، فأحجم عن توزيع الأراضي على الفاتحين لئلا يستقروا بها وليواصلوا القتال في بلاد أخرى[٤].
- ينص القرآن على أن يمنح «المؤلفة قلوبهم»[٥] قسطا من الغنائم، لكن عمر اعتبر أن هذا الحكم غايته تشجيع المتعاطفين مع الإسلام في الظروف العصيبة التي يمر بها المسلمون ويحتاجون فيها إلى سند، أما وقد تبدلت الظروف وصار المسلمون أقوى من أعدائهم فقد زالت دواعي تطبيق الحكم المذكور[٦].
- أباح القرآن للمسلمين أن يتزوّجوا باليهوديات والمسيحيات، فكثر هذا النوع من الزواج أثناء الفتوحات الكبرى، لكن عمر أمر بمنعه استجابة لاحتجاج النساء المسلمات[٧].

وما يهمنا من هذا ليست هذه الحلول في حد ذاتها وإنما هو أن عمر، المعتبر حجة قوية عند جميع المسلمين، أصوليين كانوا أم لا، لم يعتبر القرآن مجلة قانونية. فالآيات التي اُعتبرت تشريعا ليست سوى توصيات مرتبطة بالظروف، فينبغي أن يتغير فهمنا لها بتغير الظروف.

١- سورة المائدة (: ٣٨).

٢- س. غراب، مذ.، ص ٧٤.

٣- سورة الحشر (: من ٦ إلى ١٠).

٤- هشام جعيط: *La grande discorde*, Ed. Gallimard, Paris, 1989. ص ٥٨ و٥٩.

٥- سورة التوبة (: ٦٠).

٦- عبد الله أحمد النعيم، مذ.، ص ٥٥.

٧- س. غراب: "Brève histoire des pouvoirs en islam", in *Pluralisme et laïcité*, GRIC, Bayard/Centuron, Paris, 1966, p. 69 et notamment p. 74.

لقد آن الأوان لوضع حد للجدل العقيم حول ما تفيده تلك الآيات المزعومة بأنها تشريعية، ولفصل القانون عن الدين فصلا واضحا نهائيا.

ومن ناحية أخرى فإن جميع الشعوب الإسلامية تتوق إلى الديموقراطية، فلا بد من إقرارها حيث لا توجد؛ إنها لضرورة قصوى. لكن الديموقراطية لا يمكن أن تنتعش أمام تيار له الأغلبية ولا يؤمن أتباعه بالتعددية. فما حدث في فرنسا سنة ١٨٤٨ (انتخابات أدت إلى القضاء على النظام الجمهوري)، وألمانيا سنة ١٩٣٢ (انتخابات أدت إلى النازية)، والجزائر سنة ١٩٩١ (انتخابات أدت إلى حرب أهلية)، أقام على ذلك الدليل وإن اختلفت الطريقة من دولة إلى أخرى[١]. فالنقاش في حاجة إلى الهدوء والتخلص من هيجان العاطفة ليكون ديموقراطيا حقا، وذلك حتى عند الشعوب التي لها نظام أساسه الحريّة منذ قرن أو إثنين، والتي استقرت فيها تقاليد التعددية؛ وينبغي أن تتنافس في الانتخابات ــ كي تجري بصفة عادية وفي هدوء ــ قوى مسالمة تؤمن بالديموقراطية على حد السواء، فيتحقق التداول بلا تعثر، لأن الأغلبية المتخلية يحدوها أمل معقول في استعادة السلطة، فتتيقن من استعادتها إذا ما تحصلت من جديد على الأغلبية؛ أما إذا خشيت من فقدان السلطة نهائيا وأنها ستُضطهد من قبل أصحاب السلطة الجدد فمن الأرجح أن تحاول المقاومة، لذا تزوّر الانتخابات ويُلجأ إلى عنف يرد عليه بعنف مثله، وفي نهاية الأمر ينعدم التداول.

وهذا ينطبق من باب أولى وأحرى على البلاد الإسلامية حيث ما زالت الديموقراطية ــ إذا ما وجدت ــ في بداية المطاف سيرها غير محكم، وهي في حاجة إلى التشجيع والحماية. ومن شأن تدخل الأصوليين أن ينحرف بسببهم المسار الديموقراطي، فهم عامل تشويش وعقبة كأداء وكارثة حقيقية، إذ سرعان ما يصير النقاش معهم متشنّجا مأسويا، وفوق ذلك عقيما. فالإيمان بالملائكة والشيطان والجن أو عدم الإيمان بذلك، ومعرفة ما إذا كان تاريخ إبراهيم وهاجر وإسحاق وإسماعيل من الأساطير أم من الوقائع التاريخية الفعلية، وكذلك سائر المسائل العقدية الكثيرة،

١- راجع. في هذا المعنى: M. Duverger, “La démocratie partout menacée”, in *Le Monde*, 22 février 1992, p. 2.

كل ذلك يخص معتقدات كل فرد. وتجنبا لتسميم الحياة السياسية وتيسيرا لانتصاب الديموقراطية في بلداننا، يتعين فصل النقاش السياسي عن النقاش الديني، ومن الحكمة أن يسمو الدين عن السياسة.

ولا يعني هذا أبدا حرمان الأصوليين من حرية التعبير أو حرية التنظيم كلما اختاروا العمل السياسي، لأن الحرية والديموقراطية كل لا يتجزأ. يستحسن إذن أن يُفتح أمامهم المجال للمشاركة في الحقل السياسي، وفي نفس الوقت أن ينتبه الديموقراطيون إلى أخطار الخلط بين الدين والسياسة.

إن هذه الاستنتاجات على طرفي نقيض مع تحاليل الأصوليين الذين يعتبرون أن الغاية الأساسية هي العودة إلى إقرار الدولة الإسلامية، ولذا يجدر بنا أن نعرف المقصود من هذه العبارة.

الإسلام والدولة

﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ، لسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾[١]
(قرآن كريم)

في يوم ٢٣ آذار-مارس سنة ١٩٢٤ ألغى كمال أتاتورك الخلافة. فهذا التاريخ الذي يمثل نقطة فصل حاسمة في تاريخ الإسلام الحديث، يعتبره البعض تحررا ويرى فيه البعض الآخر كارثة حقيقية لا تزال نتائجها سارية حتى اليوم.

لقد كانت الخلافة عقبة كأداء في سبيل تحديث الفكر الإسلامي وتحرير المسلم وتطوير المجتمع الإسلامي؛ ولئن كانت التنظيمات التي أقرّت بتركيا، منذ منتصف القرن التاسع عشر، بداية بوادر تنظيم عصري للدولة، فإن الخليفة لم يكن يقبل التنازلات إلا على مضض وتحت ضغط النخبة التركية، التي كانت إذاك أشد النخب الإسلامية تقدّما. وكان يتراجع في تنازله كلما أمكنه ذلك، يحدوه التشبث بما له من امتيازات، وهي امتيازات السلطة الشخصية المطلقة طِبقا لما كرسته تقاليد عتيقة؛ وقد فقدت مؤسسة الخلافة الاعتبار لتورّطها مع القوى الأجنبية. وتمكّن أتاتورك، بفضل السمعة التي اكتسبها بتنظيم جيش شعبي بالأناضول وتحرير البلاد وضمان استقلاله، من أن يلغي بعد ذلك الخلافة التي كانت مؤسسة في حالة احتضار. ورحّب المسلمون الليبراليون بحماسة بهذا الحدث الباعث على الأمل في المستقبل، بل وُجد من بين علماء الدين رجال أذكياء شجعان باركوه مثل ابن باديس الجزائري. ولكن هذا استثناء فلا يقاس عليه[٢].

غير أنه مثّل في نظر جل العلماء ــ وخاصة مشايخ الأزهر والزيتونة ــ انهيارا للمؤسسة التي قامت عليها الدولة الإسلامية طيلة ثلاثة عشر قرنا. وارتجّ

١- سورة الغاشية (: ٢١، ٢٢).

٢- عبد المجيد الشرفي: **الإسلام والحداثة**، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٩٠، ص ٢١٤.

لهذا الحدث ارتجاجا قويا علماء الدين، وهم الذين ما انفكوا يعتبرون الدين والدولة عنصرين متلاحمين غير قابلين للانفصال. كما لم ينفكوا يدعون في تعليمهم، متجاهلين مفهوم الحرية، إلى فرض الإسلام على جميع الناس: على المسلمين يهددونهم بالموت إذا ارتدّوا، وعلى غير المسلمين بالجهاد قدر المستطاع؛ فقد اعتبروا دوما أن الإكراه في الدين أمر مشروع، ونظروا إلى الدولة على أنها أداة لممارسته. لذا تسبب اختفاء الدولة الإسلامية، المتجسدة تقليديا في الخلافة، في بلبلة النفوس، فاضطربت مقاييسها وفقدت دليلها.

وليس من قبيل الصدف أن بُعثت حركة الإخوان المسلمين في مصر سنة ١٩٢٨، أي بعيد هذا الحدث مباشرة. فذهبت إلى أنّ إلغاء الخلافة كان نتيجة لمساعي تحديث المجتمع المقتبسة من الآراء الواردة من الغرب. وبما أن الإلغاء حدث في صميم العصر الاستعماري، كان من اليسير أن يعزى هذا التطور إلى مؤامرة على الإسلام دبّرها الغرب. فنشرت حركة «الإخوان» من الآراء ما يعارض كل مساعي التحديث، وطالبت بالرجوع إلى الشريعة وإلى الدولة الإسلامية.

ولئن شهدت حركة الإخوان المسلمين العديد من الانشقاقات المتعاقبة التي أفضت إلى أصناف من الاتجاهات لا تحصى، فإن المطالبة بالعودة إلى الشريعة وإلى بناء الدولة الإسلامية ظلّت دائما العنصر المشترك بين كل المجموعات والأحزاب الإسلامية، بعضها يصرّح بذلك وبعضها الآخر يعمد إلى التستر.

فلنذكر أمرين اثنين، لنبيّن ما للتطلع إلى إعادة الخلافة من مدى بعيد في الإيديولوجيا الأصولية، وإلى أي حد تعدّ هذه العودة إلى نظام الخلافة من الغايات الأساسية التي يهدف إليها الأصوليون.

لقد كان رجال الدين الشيعة في إيران يقاومون في عهد الملكية النظام الجمهوري باسم العقيدة، ويعارضون كل مؤسسة ترد من الغرب[١]. ولما استولوا على السلطة وجدوا أنفسهم مجبرين على إقرار الجمهورية بما تقتضيه من انتخابات وبرلمان. غير أن البرلمان يراقبه مجلس المراقبة المتكون من خبراء في

1- S. J. El Azm, *Courrier international* , 5 février/30 juillet 1997, p. 34

الدين، يضطلع بمراقبة تماشي القوانين مع التقاليد الدينية. وبالإضافة إلى هذا فجميع المؤسسات تخضع، بمقتضى الدستور وفي الواقع، لـ«الفقيه» أو مرشد الثورة، وهو الزعيم الديني الأعلى المعيّن مدى الحياة من قبل الدوائر الدينية، بعيدا عن كل استشارة شعبية. فوضْعه لا يقبل الجدال ولا يُجادل فيه فعلاً، وهو يُذكِّر بوضع الخليفة مع اعتبار الخصائص الشيعية.

ومن ناحية أخرى فقد أعلنت في الجزائر المجموعة الإسلامية المسلحة، المعروفة بمواقفها المتعصبّة ووحشية أعمالها العنيفة، عن إقرار الخلافة وتعيين خليفة[1]. وهذا منها مجرد محاولة لتطبيق إحدى النقاط من البرنامج الذي قدمته سنة ١٩٨٩ جبهة الإنقاذ الإسلامية[2].

وقد يظنّ المرء، اعتمادا على ما يقولون، أن وجود الدولة الإسلامية ركن من أركان الإسلام، وضرورة دينية، ومن الأفضل أن تكون حسب نظام الخلافة، ولا بد أن يسيّرها رجال الدين. لكن ليس لهذا أي نصيب من الصحة، فالخلافة ابتكار ذو صبغة تاريخية وهو عمل بشري لم يقل بها القرآن ولا السنّة، فليست من الدين بل هي مما أضافه الناس إليه.

القرآن والخلافة

لقد ذُكرت الخلافة مرتين في القرآن: ذُكرت في الآية الثلاثين من سورة البقرة، إذ خاطب اللّه الملائكة قائلا إنه ﴿... جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾، والأمر يتعلق هنا بآدم خاصة أو بالبشرية عامة. لكن إذا تبنّينا هذا المعنى الثاني فلا بد أن نلاحظ أن الموضوع هنا لا صلة له بالدولة ولا بالحاكم؛ أما في الآية السادسة والعشرين من سورة ص فقد عيّن داود خليفة بمعنى حاكم.

ومن ناحية أخرى جاءت في القرآن كلمة «شورى»، الدالة على معنى الاستشارة

١- بلاغ الـ«جيا»، مؤرخ في ٢٦ آب-أغسطس ١٩٩٤، راجع جريدة **لوموند** الفرنسية، بتاريخ ٢٨-٢٩ آب-أغسطس ١٩٩٤. غير أنّ الخليفة المختار قد وقع اغتياله بعد تعيينه بأيّام قلائل، راجع «بول بالطا»: **الإسلام**، (منشور بباريس باللغة الفرنسية)، ذكر المصدر سابقا، ص ٤٨.

٢- بول بالطا؛ نفسه مذ. أعلاه، ص ١٧٤.

أو التداول: فالمسلمون ﴿... وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ...﴾[1]، وقيل للنبيّ: ﴿... وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ...﴾[2].

وأخيرا وردت كلمة «دولة» في الآية السابعة من سورة ص، لكنها هنا تفيد غير المعنى المتعارف سياسيا. ويدعو النظر في هذه الآيات إلى تقديم بعض الملاحظات:

فلننظر أولا في مفهوم الشورى. فالذين يرومون، مهما كان الأمر، أن يجدوا في القرآن كل شيء، بما في ذلك أحدث النظريات العلمية بإرجاعها تعسفا إلى بعض الآيات، ويظنون أننا لسنا في حاجة إلى الاقتباس من أيّ كان وخاصّة من الغرب، يدّعون أن الديموقراطية متأصلة في تراثنا، وأنه يكفي بدلاً منها أن نعمّق النظر في مفهوم الشورى القرآني. فالحكومة المثالية في نظر الأصوليين هي حكومة الأمير الذي يستشير مساعديه ـ أو الخبراء فيما يتصل بالمواضيع الفنية ـ قبل أن ينفرد بأخذ القرار، كما كان الخلفاء الراشدون يفعلون. فهذه الاستشارة هي عندهم بمثابة الديموقراطية. إن هذا المنهج يفضي إلى تفكير خاطئ، وينتسب إلى ما سمّيناه سابقا تلفيقا. فأما أنه ينبغي على المسيِّر أن يستشير زملاءه أو العاملين تحت إشرافه فهذا ما يوجبه مجرد التفكير السليم، بل هو في أقصى الحالات شرط التسيير الحكومي الذكي. لكن هذا لا يكفي أبدا لتُوسم الحكومة بالديموقراطية. وإذا اكتفينا بمثال لحالة قصوى في هذا الصدد، فلنذكّر بأن «ستالين»، الذي قاد شخصيا عديد المعارك ضد ألمانيا خلال الحرب العالمية الثانية، اعتاد قبل أن يتخذ قرارا هاما أن يجتمع بقادة الجيش لاستشارتهم في شأن أنجع الخطط، كما أنه كان، رغم الصبغة العاجلة لبعض الحالات، لا يتوانى في استشارة قادة فيالق جيشه[3]، ومع ذلك فقد كان من أكبر ما عرفته البشرية من الطغاة السفاحين.

١- سورة الشورى (: ٣٦).

٢- سورة آل عمران (: ١٥٩).

٣- انظر: I. Deutcher, *Staline*, ed. Le club du meilleur livre, Paris, 1961, chap. XII, "Le généralissime" p. 477 à 51

لقد جعل القرآن كلا من آدم وداود خليفة، ولكنه لم يمنح هذا اللقب إلى النبي محمد، فضلا عن خلفائه. في حين أنه استعمل العديد من الكلمات التي تشترك مع كلمة خليفة في الحروف الأصول، لكنها أُطلقت على البشرية قاطبة باعتبارها المستفيدة من كل ما خلق في الأرض من خيرات(١).

وأخيرا، وبصفة أخص، فإن القرآن لم يتعرض للدولة الإسلامية أو للدولة عامة. فليست الدولة مؤسسة دينية ولم تُسند إليها أيّة مهمة دينية، فالأمر خارج عن موضوع الدين، ويقتضي المنطق أن نستنتج أن الدولة ليست من شؤون الدين.

فلو كانت لطريقة الحكم من قريب أو من بعيد مكانة ذات صبغة دينية، ولو كانت للدولة مهمّة دينية، لتعرّض القرآن لهذا الموضوع. إذ أنه وردت في القرآن آيات تعالج حتى بعض القضايا الثانوية، ولكن ليس فيه إحالة واحدة ولا تلميح إلى كيفية تعيين أولي الأمر أو مراقبتهم أو عزلهم؛ وبعد وفاة الرسول تنازع صحابته وتابعوهم واندفعوا في حروب بين الإخوة لا حد لها، وذلك لانعدام قاعدة كفيلة بحسم الخلافات الناجمة عن طموحاتهم، واعتبار كل واحد منهم بأن له الشرعية في الحكم. لذا لا يستنتج من سكوت القرآن عن هذه المسائل الخطيرة الحيوية إلا نتيجة واحدة منطقية سديدة معقولة، هي أن الدولة، والسياسة بصفة أعمّ، تتعلق بالحياة الدنيا، فلا تهم الدين خصوصا. وأن الله يقول في القرآن مؤكدا: ﴿... مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ...﴾(٢). فلئن سكت الكتاب المقدس، الذي لم يفرّط في شيء، عن مسألة هامة

١- سورة الأنعام: ١٣٣: ﴿وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِن بَعْدِكُم مَّا يَشَاء كَمَآ أَنشَأَكُم مِّن ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ آخَرِينَ﴾، والآية ١٦٥: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلاَئِفَ الأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ...﴾؛ سورة الأعراف: ٦٩: ﴿... إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاء مِن بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ...﴾، والآية ٧٤: ﴿... إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاء مِن بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِن سُهُولِهَا قُصُوراً وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتاً...﴾، والآية ١٢٩: ﴿... وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾؛ سورة هود: ٥٧: ﴿... وَيَسْتَخْلِفُ رَبِّي قَوْمًا غَيْرَكُمْ...﴾؛ سورة النور: ٥٥: ﴿... لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ...﴾؛ سورة النمل: ٦٢: ﴿... وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاء الأَرْضِ أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ قَلِيلاً مَّا تَذَكَّرُونَ﴾؛ سورة فاطر: ٣٩: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلاَئِفَ فِي الأَرْضِ...﴾؛ سورة الحديد: ٧: ﴿... وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ...﴾.

٢- سورة الأنعام (: ٣٨).

أساسية ذات نتائج مأسوية إلى حد بعيد، كمسألة النظام السياسي، فجليّ أنها ليست من مجال الدين.

فأركان الدين خمسة هي: الشهادة والصلاة والصوم والزكاة والحج، تنضاف إليها واجبات أخرى أقل أهمية. وقد ورد لكل فرض ذكر في القرآن، فمن يضف إليها ركنا سادسا يدّعي أن حدود الدين لم تضبط نهائيا في نهاية الوحي بوفاة الرسول، كما أنه يعارض القرآن الذي قال فيه تعالى: ﴿... الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...﴾[١].

فعلى الأصوليين أن يعيدوا قراءة النص المقدس وأن يلتزموا به.

السنّة والخلافة

ينبغي أن نبحث في مهمّة الرسول كما حددها القرآن قبل دراسة الطرق المعتمدة في أدائها.

التعريف القرآني لمهمّة النبي

خلافا لآدم وداود فإن محمداً لم يذكره القرآن بأنه خليفة، فضلا عن ذكره ملكا أو حاكما أو أميرا، بل فصّلت آية من آياته طاعة الناس له وطاعتهم للأمير حاكما مدنيا كان أو عسكريا؛ قال تعالى في الآية التاسعة والخمسين من سورة النساء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ...﴾[٢]. فطاعة الله ورسوله هي كما رأينا واجب ديني يؤدّى بصفة إرادية حرّة؛ أما طاعة أولي الأمر الذين يعتمدون الإلزام في ممارستهم للحكم، فقد أوصى الله بها اجتنابا للفوضى.

وجاء في الآية الخامسة والستين من نفس السورة أمر المسلمين بأن يحكّموا النبي فيما ﴿... شَجَرَ بَيْنَهُمْ...﴾[٣]، وأن يقبلوا عن طيب خاطر ما يقضي به. وقد كان التحكيم أمرا شائعا في شبه الجزيرة العربية بالنظر لغياب الدولة والمحاكم، ولئن ركن

١- سورة المائدة (: ٣).

٢- في خصوص تأويل هذه الآية: راجع م. ف. عثمان: **أصول الفكر السياسي الإسلامي**، بيروت ١٩٧٩.

٣- سورة النساء (: ٦٥).

المسلمون في حياة النبي إلى تحكيمه، فذلك أمر طبيعي، ولكن ما أبعده عمّا للملك أو للإمبراطور أو للدولة عامة من مهام قيادية.

وفي ما عدا هاتين الآيتين، اللتين يحاول العلماء والأصوليون عبثا التوسيع المفرط في مدلولهما لتأسيس نظريتهم حول الدولة الإسلامية، فالقرآن ينص بوضوح على أن رسالة محمد تتمثل في الدعوة لا في الحكم ولا الإلزام. وكثيرة وواضحة هي الآيات التي جاءت حسب هذا الاتجاه، ولنستشهد ببعضها: فمهمة الرسول هي تبليغ رسالة الخالق، وقد عبّر عنها القرآن تعبيرا حصريا كما جاء في قوله: ﴿... فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاَغُ...﴾[١]، أو ﴿... فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاَغُ الْمُبِينُ﴾[٢]؛ وجاء في القرآن في شأن طريقة التبليغ قوله: ﴿ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ...﴾[٣]، فمهمة الرسول تتمثل في التبشير بالرسالة[٤]، ولكنها في الآن نفسه رسالة نذير، فقد قال تعالى: ﴿إِنْ أَنتَ إِلاَّ نَذِيرٌ﴾[٥]. وقد حُددت رسالة الرسول كذلك بصيغة سلبية، فهو ليس

١- سورة آل عمران (: ٢٠).

٢- سورة النحل (: ٨٢)؛ المائدة: ٩٢: ﴿... أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلاَغُ الْمُبِينُ﴾، والآية ٩٩: ﴿مَّا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاَغُ...﴾؛ والرعد: ٤٠: ﴿... فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاَغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾؛ وإبراهيم: ٥٢: ﴿هَذَا بَلاَغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذَرُواْ بِهِ...﴾؛ والنحل: ٣٥: ﴿... فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ﴾؛ والنّور: ٥٤: ﴿... وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ﴾؛ والعنكبوت: ١٨: ﴿... وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ﴾؛ والشورى: ٤٨: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً إِنْ عَلَيْكَ إِلاَّ الْبَلاَغُ...﴾؛ والدخان: 13: ﴿... وَقَدْ جَاءهُمْ رَسُولٌ مُّبِينٌ﴾.

٣- سورة النحل (:١٢٥).

٤- سورة البقرة (: ١١٩)؛ الأعراف (: ١٨٨)؛ هود (: ٢)؛ الإسراء (: ١٠٥)؛ الفرقان (: ٥٦)؛ الأحزاب (: ٤٥)؛ سبأ (: ٢٨)؛ فاطر (: ٢٤)؛ فصّلت (: ٤)؛ الفتح (: ٨).

٥- سورة فاطر (: ٢٣)؛ الأعراف: ١٨٤ و١٨٨: ﴿... إِنْ هُوَ إِلاَّ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾، ﴿... إِنْ أَنَاْ إِلاَّ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾؛ هود: ٢ و١٢: ﴿... إِنَّنِي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ﴾، ﴿... إِنَّمَا أَنتَ نَذِيرٌ وَاللّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾؛ الحجر: ٨٩: ﴿وَقُلْ إِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْمُبِينُ﴾؛ الحجّ: ٤٩: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِين﴾؛ الشعراء: ١١٥: ﴿إِنْ أَنَا إِلاَّ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾؛ القصص: ٤٦: ﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَكِن رَّحْمَةً مِّن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْماً مَّا أَتَاهُم مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾؛ العنكبوت ٥٠: ﴿... وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾؛ السجدة: ٣: ﴿... لِتُنذِرَ قَوْماً مَّا أَتَاهُم مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ﴾؛ سبأ: ٤٤ و٤٦: ﴿... وَمَا أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ قَبْلَكَ مِن نَّذِيرٍ﴾، ﴿... إِنْ هُوَ إِلاَّ نَذِيرٌ...﴾؛ فاطر: ٢٤: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيراً وَنَذِيراً﴾؛ ص: ٧٠: ﴿إِن يُوحَى إِلَيَّ إِلاَّ أَنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾؛ ⇦

﴿حَفِيظاً﴾[1] على الناس، قال تعالى: ﴿... وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ...﴾[2]، وقال: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾[3]. كلا ليس هذا ما كُلف به الرسول، فكل فرد مسؤول عمّا يختاره من مواقف اختيارا حرا، فقد جاء في القرآن أيضا قوله: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُمُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَاْ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾[4]. ولنستشهد أخيرا بهاتين الآيتين اللتين تلخصان مجمل مذهب القرآن حول مهمّة الرسول، وتذكّران في آن واحد بما عليه القيام به وبما يجب اجتنابه، قال تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ﴾ ﴿لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾[5]؛ لا حاجة إلى تأويل هذه الآيات لأنها تعني بداهة أنه على الرسول واجب الدعوة وليس له سلطة القيادة، مما يزيل عنه كل مهمّة لها صلة بالدولة. واعتمد المفكر الكبير علي

⇦ الأحقاف: ٩: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعاً مِّنْ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلاَّ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾؛ الذاريات: ٥٠ و٥١: ﴿... إِنِّي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾، ﴿وَلا تَجْعَلُوا مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ إِنِّي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾؛ النجم: ٥٦: ﴿هَذَا نَذِيرٌ مِّنَ النُّذُرِ الأُولَى﴾؛ الملك: ٨ و٩ و٢٦: ﴿تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾، ﴿قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءنَا نَذِيرٌ...﴾، ﴿قُلْ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِندَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾؛ البقرة: ١١٩: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيراً وَنَذِيراً وَلاَ تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ﴾؛ الإسراء: ١٠٥: ﴿... وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ مُبَشِّراً وَنَذِيراً﴾؛ الفرقان: ١ و٥٦: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً﴾، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ مُبَشِّراً وَنَذِيراً﴾؛ الأحزاب: ٤٥: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً﴾؛ سبأ: ٢٨: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾؛ فاطر ٢٤: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيراً وَنَذِيراً...﴾؛ فصلت: ٣ و٤: ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾، ﴿بَشِيراً وَنَذِيراً...﴾؛ الفتح: ٨: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً﴾؛ المدثر: ٣٦: ﴿نَذِيراً لِّلْبَشَرِ﴾.

١- سورة النساء (: ٨٠)؛ الأنعام (: ١٠٧)؛ هود (: ٨٦)؛ المجادلة (: ٤٨).

٢- سورة ق (: ٤٥).

٣- سورة يونس (: ٩٩).

٤- سورة يونس (: ١٠٨)؛ الإسراء: ١٥: ﴿مَّنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾؛ النمل: ٩٢: ﴿وَأَنْ أَتْلُوَ الْقُرْآنَ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾؛ الزمر: ٤١: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَى فَلِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾.

٥- سورة الغاشية (: ٢١ و٢٢).

عبد الرازق في كتابه **الإسلام وأصول الحكم**[1]، على هذه الآيات ليُؤكد على أنّ الإسلام ليس في حاجة إلى الخلافة، وأن هذه المؤسسة ليست إلا مؤسسة أنشأها التاريخ. وقد جاء كتابه معاكسا لمشروع الملك فؤاد، الذي كان يحلم إذ ذاك بتنصيب نفسه خليفة. كما أثارت آراؤه غضب علماء الدين المحافظين، فاستجابت الحكومة لضغوطهم فأقالته من مهامه وأحرقت كتبه[2].

ولم يسع خصوم هذه النظرية إلا الركون إلى تأويلات تحرّف معاني هذه الآيات رغم وضوحها!! وتذكّر بما ذهب إليه العلماء منذ القرون الأولى بعد الهجرة. لكن هؤلاء لم يجرؤوا، بمقتضى أنهم وضعوا مصنفاتهم تحت سلطة النظام الحاكم، على مناقشة شرعية الدولة الإسلامية وصبغتها المقدّسة المزعومة، فركنوا من أجل ذلك إلى أن يصطنعوا من الحجج أوهاها حتى يجتنبوا استنباط نظرية في الحرية من الآيات المذكورة.

وهكذا تسنى للمفسرين المحافظين في عصرنا أن يدّعوا أن معنى الآية ﴿لسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ هو أن النبي ليس مسؤولا إن تعذر عليه إقناع الكافرين[3]، والحال أنه لا يوجد أي تطابق بين ما قدّموه من تأويل وبين النص المعنيّ...؛ ونجد تفسيرا آخر يبدو أكثر جدّية، وإن كان لا أساس يدعمه، ذهب إليه المفسرون القدماء ويتمثّل في أن هذه الآية قد نُسخت حسب بعضهم بآيات أخرى[4]، وحسب البعض الآخر بحديث منسوب إلى النبي قد يكون أمر فيه بمحاربة الكفّار[5]. وليس من العسير رفض القول بنسخ الحديث للآيات المعنية، لأن القاعدة الدنيا، كما رأينا سابقا، غايتها تفسير قاعدة عليا أو تطبيقها ولا يمكن لها أن تناقضها؛ لكن القول بنسخ الآية بأخرى جدير بأن يمعن فيه النظر.

١- راجع الطبعة التي قدّم لها م. حقّي، بيروت، ١٩٧٨.

٢- م. حقّي، نفسه، ص ٥.

٣- راجع في هذا التوجّه المعنوي: سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ج ٨، بيروت، ١٩٧١، ص ٥٦٦. م. ط. بن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج ٣٠، ص ٣٠٧.

٤- الطبري، **تفسير القرآن**، ط. بيروت، ١٩٩٢، ص ٥٥٧.

٥- ابن كثير، **تفسير القرآن**، بيروت، ١٩٩٢، ص ٥٣٩.

لا شك أن العديد من الآيات تتناول الجهاد، لضبط طرقه وتحريض المسلمين على المشاركة فيه وانتقاد من يرفض القيام به[1]، وأوضح آية تدل على إقرار فرض الجهاد هي قوله مخاطبا الرسول ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ...﴾[2]. ويبدو في الظاهر أنه يوجد فعلاً تعارض بين المجموعتين من الآيات المعنية، واغتنم المفسرون ذلك ليجزموا بأن مجموعة آيات الجهاد نسخت مجموعة الآيات المقرّة للحرية. وقد اعتبر محمود محمد طه كما رأينا قبل هذا أن الآيات المكّية المقرّة للحرية تمثل رسالة الإسلام الخالدة، في حين أن آيات الجهاد المدنية تجاوزتها اليوم الأحداث لأنها آيات دعت إليها الظروف.

لكن من المشروع، ومن دون أن نحتاج إلى التسليم بنظرية محمود محمد طه، أن نناقش نظرية النسخ. ذلك أن القول بأن حكما من الأحكام نسخ حكما آخر من مستوى واحد، في حين أن النسخ ليس صريحا، يقتضي أن يتعذر التوفيق بين الحكمين لما للركون إلى النسخ من خطورة. خاصّة وأن الكلام كلام الله. لكن ليس هذا شأن الحكمين هنا.

لقد جاء في القرآن قوله تعالى ﴿لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ۞ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ...﴾[3]، وقال أيضا: ﴿وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبِّ الْمُعْتَدِينَ﴾[4] ﴿... فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ...﴾[5].

١- راجع في خصوص نظريّة الجهاد المدروسة من منظور المؤلّفين القدامى، أ. مورابيا: **الجهاد في الإسلام أثناء القرون الوسطى** (بالفرنسية)، مكتبة ألبان ميشال، مجموعة «تاريخ» باريس ١٩٩٣.
محمد سعيد العشماوي: فصل «الجهاد في الإسلام» في كتاب **الإسلام السياسي**، سينا للنشر، ط ٣، ١٩٩٢، ص ص ١٠٢-١١٧.

٢- سورة التوبة (: ٧٣).

٣- سورة الممتحنة (: ٨ و٩).

٤- سورة البقرة (: ١٩٠).

٥- سورة البقرة (:١٩٣).

إن هذه الآيات كفيلة بأن توفّق بين المجموعتين، فتحدد لكل واحدة منهما مجال تطبيقها. فليس للرسول ولجميع المسلمين أن يمارسوا في الظروف العادية أي ضغط لأسباب دينية، لكن إذا ما اعتدِي عليهم وأُخرجوا من ديارهم فعليهم أن يدافعوا عن أنفسهم، فلا تُعتبر الحرب جهادا إلا إذا كانت من قبيل الدفاع. ذاك وحده هو الجهاد المشروع. وأما الاعتداءات وحروب الاحتلال فكلها محظورة، وهذا ينطبق على الماضي ومن باب أولى وأحرى على الحاضر. فالعالم بأسره يعبّر اليوم مرة تلو الأخرى عن تقديره للإسلام وللمسلمين. فهذا رئيس جمهورية إيطاليا يدشّن جامعا بروما، وهذا وزير داخلية فرنسا يدشّن جامع ليون، كذلك يوجّه البابا عبارات التحية والتهاني إلى المسلمين كل سنة بمناسبة شهر رمضان، وكذلك يفعل رئيس الولايات المتحدة بمناسبة العيد[١]. وقد بقي الأمر يسير على هذا النحو حتى مطلع القرن الحادي والعشرين، عندما قام في ١١ أيلول-سبتمبر ٢٠٠١ فريق من الأصوليون بالعملية المعروفة التي تلتها عمليات إرهابية أخرى في مدريد ولندن والدار البيضاء والجزائر وغيرها، فتوتّرت العلاقات من جديد بين المسلمين وغير المسلمين، وأصبح جزء من الرأي العام الغربي يعتقد أن الإسلام دين عنف.

مع الأسف أصبحت العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين تدور في حلقة مفرغة. فمن ناحية مازال الفلسطينيون والشيشان محرومين من حقهم في تقرير مصيرهم وفي إقامة دولة على أرضهم، ومازال الأفغان والعراقيون يخضعون للاحتلال الأجنبي، وهو الاحتلال الذي يتخذه الأصوليون مبررا لقتل المدنيين الأبرياء حتى خارج هذه المناطق الساخنة.

هذه مشاكل سياسية هي من مخلفات العهد الاستعماري البغيض، ونرجو إيجاد الحل العادل لها في أقرب وقت ممكن. لكن هذا لا ينبغي أن يغيِّب عن نظرنا اعتبار أن الجهاد، الذي بقي طوال قرون عديدة محل غموض، هو الآن في أشد الحاجة إلى توضيح. لذلك يكون من المفيد أن تلتئم يوما ما هيئة من كبار علماء الإسلام، من مذاهب وجهات مختلفة، لتعلن عن التخلي عن الجهاد الهجومي.

١- راجع على سبيل المثال البلاغ الصادر عن البيت الأبيض بتاريخ ٢ شباط-فبراير ١٩٩٦.

وعلى كل، فإذا عدنا إلى السياق النظري والتاريخي لهذه القضية، لاحظنا أن مجموعة الآيات المقرِّة للحريّة تسترجع، بعد أن يتم التوفيق بينها وبين سائر القرآن، بلاغتها وأهميتها، وتعني منطقيا أنه لا يحق لأحد أن يمارس الحكم باسم الإسلام. ولا مناص من الأخذ بهذا التأويل، خاصّة أن الرسول أدى رسالته طبقا للتعاليم الإلهية.

تحقق الرسالة النبوية

منذ بداية الوحي أخذ النبي يدعو إلى الدين الجديد، وقد رأينا أن المشركين بمكة تضايقوا من ذلك، فتحزّبوا عليه واضطهدوا من اتبعه وخاصّة الضعفاء منهم، أولئك الذين لا يتمتعون بامتياز الحماية التي كانت توفرها العصبية القبلية أو رفعة المنزلة. وقد صَبر النبي وأصحابه على هذا الاضطهاد؛ فلما كثر عددهم في نظر القرشيين قرروا اغتياله، فآثر النبي أن يهاجر إلى المدينة، حيث كان له من الأنصار ما يكفي لحمايته هو وذويه.

وقد كانت الهجرة منعرجا في تاريخ الإسلام. فمنذ ذلك اليوم اتّسمت علاقات النبي مع خصومه بمنطق الحرب، واستمر ذلك طيلة عشر سنوات إلى أن توفي؛ وكان ما لقيه المسلمون من اضطهاد بمكة واضطرارهم إلى الخروج «من ديارهم»، حسب التعبير القرآني، سبب ما صدر عن المسلمين من حرب وعنف دفاعيين.

لا شك أن بعض الأعمال الحربية إذا ما عُزلت عن ظروفها يمكن أن تُعتبر أعمالا هجومية، لكنها في الواقع تندرج في ما فرضه سلوك قريش من منطق الظروف عامة.

وقد واصل النبي الدعوة الإسلامية بالمدينة، فبعث رسائل إلى رؤساء القبائل المجاورة يدعوهم فيها إلى اعتناق الدين الجديد. وسرعان ما ازداد عدد المسلمين، مما حمل العديد من رؤساء القبائل على الانضمام إلى هذا الفريق الذي كان نجمه في صعود. وكان كلما أعلنت جهة من الجهات عن رغبتها في اعتناق الإسلام اعتناقا جماعيا، أوفد إليها النبي من يمثّله ويضطلع بمهمة شرح قواعد الدين الجديد وللقيام بدور الحكم في النزاعات.

وطيلة هذه الفترة لم يجد النبي بالمدينة أو بغيرها من المواقع دولة يتعايش معها ولا ملكا يحاربه ويهزمه فيحل محله. فما يختصّ به الإسلام أنه نشأ في بلاد شبه صحراوية في صلب مجتمع قبلي، خال من كل هيئة تمُتّ إلى الدولة بصلة، فلا وجود لرئيس غير زعماء القبائل الذين احتفظوا بألقابهم وصلاحياتهم حتى بعد أن أسلموا هم وذووهم. ومن الطبيعي والحالة هذه أن يعتبر المسلمون النبي رئيسا لهم، وخاصّة لما كان يتمتع به من سلطة أدبية وسمعة بصفته رسول الله. لكنه حسب حديث لم يحترز منه أحد كان هو نفسه يقول: «أنتم أعلم بشؤون دنياكم». وبتعبير آخر فإذا استثنينا ما فرضته عليه الظروف من مشاغل الدفاع عن النفس، فقد كان تصرفه مجرد تصرّف الرئيس الديني، فهو لم يجد في مكة ولا في المدينة هياكل ذات صبغة دولتية، ولم ينشئ شيئا منها. فلا عُملة تُسكّ باسم الدولة المزعومة ولا وجود لدواليب إدارية وهياكل عدلية قارّة وسجون وحرس، فقد انعدمت كل هذه الهياكل التي هي من خصائص الدولة حتى في أقدم صورها.

وفي الواقع، وفضلاً عن تبليغ الرسالة الإلهية، تمثل ما قام به النبي من عمل أساسي في شبه الجزيرة العربية في التوفيق بين القبائل التي كانت في خصام مستمر، فبدأت تتشكل في كيان جماعي منظم «على أسس أخلاقية أكثر منها سياسية بالمعنى الدقيق للكلمة»[١]. وقد تمكّن من التغلّب على مقاومة قريش وحلفائها ممن كانوا يستأثرون بالإشراف على الكعبة التي كانت منذ أمد بعيد مقاما دينيا بالغ الأهمية لكل العرب. وقد استطاع النبي تحرير الكعبة بدون إراقة الدماء، بعد أن تزايد عدد المعتنقين للإسلام حتى من بين أهل مكة.

وأما أن هذه الأحداث التاريخية الثابتة ساعدت فيما بعد على تأسيس دولة من قبل أبي بكر وعمر فهذا أمر لا شك فيه، ولكن أن يُستنتَج من ذلك أن النبي أسس دولة وتصرف تصرف رئيس دولة فالبون شاسع بين هذا وبين الواقع التاريخي، ولا يمكن تجاوز هذا البون بلا حرج إلا بدافع إيديولوجي.

١- عبد المجيد الشرفي: "La sécularisation dans les sociétés arabo-musulmanes", in *Pluralisme et laïcité*, Publication du groupe de recherches islamo- chrétien, Ed. Bayard-Centurion, Paris, 1996, p.28.

ويدعم تحليلنا هذا عنصر آخر يمكن اعتباره حاسما، فمن شأن كل رئيس دولة له مقدار أدنى من الشعور بالمسؤولية أن يحرص على أمر خلافته حتى يضمن دوام عمله واستمرار الدولة التي يسيّرها؛ على أن أسلوب الخطبة التي ألقاها الرسول، أثناء ما سماه المؤرخون «بحجة الوداع»، يدل على أنه كان يستشعر قرب وفاته، بل يمكن الذهاب إلى أن الله أعلمه بدنوّ ساعته في الآية التي ذكرناها حيث يقول: ﴿... الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...﴾[1]. ولكنه رغم ذلك لم يعيّن خليفته، ولا أشار أدنى إشارة إلى كيفية انتخابه.

ومن المفارقات أن علماء الدين والمستشرقين يرتكبون معا نفس الخطأ بإقرارهم أن النبي أسّس دولة، ولكن هذا الاتفاق في وجهات النظر دعت إليه دواع متعارضة تماما. فلئن انطلق جميعهم من اعتبار واحد هو أن محمدا كان رجلا عظيما وعملاقا من عمالقة التاريخ، فليس المستشرقون مسلمين، ولذا فليس محمد في نظرهم سوى رجل سياسي وضع نظرية لبناء دولة سرعان ما صارت إمبراطورية، فهو إذن رجل دولة. أما علماء الدين فهم يعتبرون، بدافع الحرص على تأكيد شرعية الخلافة، أن ما قام به الخلفاء الراشدون ليس إلا مواصلة لعمل النبي، فهو إذن مؤسس الدولة. ويتبنى الأصوليون وجهة نظر هؤلاء العلماء من خلال حرصهم على إعادة إحياء ما يرون أنه هو الدولة الإسلامية.

ويمكّن النظر الصحيح والموضوعي في الدين والتاريخ من توضيح ما اختلط من العناصر في أذهان العلماء ومن ملاحظة أن وفاة النبي كانت منعرجا حاسما؛ ففي ذلك اليوم توقف الوحي وأنشِئت الخلافة وانطلق بناء الدولة بناء إنسانيا بحتا، كما بدأ بناء الإمبراطورية الإسلامية[2].

١- سورة المائدة (: ٣).

٢- س. غراب: "Brève histoire des pouvoirs en islam"، ص ٦٩. وخاصّة ص ٧٤ من مقاله: *Pluralisme et laïcité*. GRIC, Bayard, Paris, 1996.

اعتاد العلماء ــ واقتفى أثرهم الأصوليون ــ التنويه بتاريخ الخلافة وخاصة خلافة الخلفاء الراشدين الأربعة وإضفاء هالة مثالية عليها قصد تقديسها.

والحال أن الخليفة الأول لم يتم اختياره في جوّ من الخشوع والتقوى ومجرد الوفاء للدين أو المصلحة العامة. فقد سارع عدد قليل من أعيان المدينة إلى الاجتماع في سقيفة بني ساعدة لاختيار رئيس لهم، وذلك قبل أن يدفن النبي. وكاد القوم يختارون سعد بن عبادة رئيس إحدى أهم قبائل المدينة، وتفطّن عدد من المكيين إلى الأمر فالتحقوا بهم، فاحتدّ النقاش ولم يكن مرجعه القرآن ولا السنّة، وكانت الحجة الوحيدة التي اعتمدها المكيون هي أن الرئيس ينبغي أن يكون من قريش قبيلة النبي. وبقرار هو بمثابة ما يفرض بالقوّة[١] أعلن عمر، وأربعة من المكيين[٢]، اختيار أبي بكر رئيسا جديدا للمسلمين (وسيختار فيما بعد لقب خليفة رسول الله). وأفضى النقاش إلى العنف، وهُزم سعد[٣]، فلم يبايع أبا بكر قط ولا خليفته عمر إلى أن قُتل في ظروف غامضة[٤]. أما علي بن أبي طالب فلم يبايع أبا بكر إلا بعد ستة أشهر من تقلّده الخلافة، عندما توفيت زوجته فاطمة، فقد كان له طموح في الخلافة بوصفه صهر النبي[٥] وابن عمه ووالد أحفاده.

ما انفكّت الحروب تتعاقب في خلافة أبي بكر، فقد ثارت جل القبائل في

١- المستشار محمد سعيد العشماوي؛ **الخلافة الإسلامية**، سينا، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٢، ص ١٠٢: «ومع أنّ ما حدث في سقيفة بني ساعدة ابتدأ بالجدال الحسن والحوار الكلامي حتّى وقع اللغط، فسارع عمر بمبايعة أبي بكر، وتمّت المبايعة المبدئيّة، فإنّ الوضع تحوّل إلى العنف، كأنّما لم يكن جدال حسن، وانتهت بالعدوان دون اعتداد بالحوار، فهذا عمر ــ ثاني الراشدين ــ يقول: 'ثمّ نزونا (أي وثبنا ووطأنا) على سعد بن عبادة حتّى قال قائلهم: قتلتم سعدا'»، نفس الصفحة.

٢- **تاريخ الطبري**، دار الكتب العلميّة، بيروت، ج ٢، ص ٢٤٤.

٣- م.س. العشماوي، مذ.، ص ١٠٢.

٤- قا. «امتنع [سعد] عن مبايعة أبي بكر تماما كما امتنع عن مبايعة عمر بن الخطاب كذلك حتّى قُتل أثناء خلافة عمر بالقرب من جنوب الشام، قتله سهم مسموم صُوّب عليه، وقيل في ذلك إنّ الجنّ هي التي قتلته وقالت في ذلك [شعرًا]»، نفسه ونفس الصفحة.

٥- المصدر نفسه.

وجهه. غير أنها كانت منقسمة ليس لها برنامج عمل ولا رئيس يجمع شملها، فتمكن من محاربتها الواحدة بعد الأخرى ومن القضاء على مقاومتها، وبُرِّرت هذه الحروب بارتداد هذه القبائل. وقد أقمنا الدليل سابقا على أن الردة ــ حتى إذا ما ثبت أمرها ــ لا تبرر العقاب فضلا عن الحرب، خاصّة وأن المؤرخين يتحدثون بالإضافة إلى الردة الدينية الحقيقية عن «الردة الاقتصادية»، أي رفض القبائل أداء الزكاة لأعوان الخليفة مع بقائها على الإسلام. وهناك أخيرا الردة السياسية وهي الأهم، فقد رحّبت مختلف القبائل وابتهجت بتحرير الكعبة من سيطرة قريش لمكانتها المقدسة في الإسلام وقبله، لكن ما أن أُعلنت خلافة أبي بكر، وهو أيضا من قريش، حتى خشيت من استيلاء قريش عليها من جديد و«فرض احتكارهم على سائر القبائل»[١]. ولذا كانت الحروب التي شنّها أبو بكر عملا سياسيا لا عملا دينيا[٢]. لقد كان عملا بالغ الأهمية، فعندما خلف عمر أبا بكر كانت شبه الجزيرة العربية يعمّها السلام وتسودها الوحدة، فتسنى له أن يرسل جيوشه لفتح الشام (سوريا وفلسطين) والعراق ومصر...، وهكذا فقد أرسى أبو بكر أسس الدولة وعمر أسس الإمبراطورية.

لقد سمى العلماء الغزوات فتوحات لحرصهم على تقديس أعمال الخلفاء باعتبارها بداهة عادلة تعود بالخير العميم، إذ هي تهدف إلى نشر الإسلام في البلاد المفتوحة؛ والواقع أن هذه الحروب عرّبت البلاد التي تتكلم العربية اليوم. أما نشر الإسلام فكان يمكن أن يتم بلا إراقة للدماء. فلقد انتشر الإسلام في إفريقيا الوسطى والغربية وآسيا الشرقية ــ أي في المناطق التي يتواجد فيها اليوم أكبر عدد من المسلمين ــ انتشارا سلميا بدون ذلك الغزو الذي ساهم، عن طريق تبرير العلماء له، في نشر المفهوم الخاطئ للجهاد الهجومي والعنف.

إن المسلمين في حاجة إلى إعادة النظر في تاريخهم بروح نقدية حتى يسترجع دينهم نقاءه ويخلّصوه من رواسب التاريخ ونتائج ملابساته. لقد كان الخليفتان الأول

١- دغفوس، مذ. أعلاه، ص ٣١٦.

٢- راجع في خصوص المسألة في مجملها: إ. شوفاني: **حرب المرتدّين**، ط. الكنوز الخالدة بيروت، ١٩٩٥، والنقد المنشور بـ«**رواق عربية**» ع ١، ص ١٠٩، وما يليها.

والثاني خبيرين سياسيين فذين؛ وكما هو شأن كل عمل سياسي لم يتسنّ لعملهما أن يتحقق من دون مراوغة، ومن دون أن يداخله كل ما هو من صُلب العمل السياسي من حسابات وتقلّب التحالفات. فمبررات الكثير من قراراتهم تكمن في المصلحة العليا للدولة، من ذلك أن أبا بكر قد بلغه أن خالد بن الوليد، القائد الذي عيّنه على رأس الجيش أثناء حروب الردة، ارتكب أعمالا لا تليق[1]، ومع ذلك فقد تركه يضطلع بمهمته ليستفيد من كفاءته العالية. لقد كان الشيخان رجلين سياسيين عظيمين، خدما القضية التي حدداها لنفسهما بذكاء وإخلاص، لكنهما لم يكونا بمثابة القدّيسين. أمّا الخليفة الثالث عثمان بن عفان فكان مع الأسف دونهما مكانة.

لئن كان ما قام به الخليفتان الأولان من أعمال لا يمكن انتقادها إلا بمقتضى المبادئ التي تبدو لنا اليوم بديهية، والتي لم تكن إذاك تتحكم في علاقة الشعوب بعضها ببعض، فإن سلوكهما لا يمكن الشك في استقامته. لكن الأمر سيتغيّر مع الخليفة الثالث، فقد اتّسمت خلافته التي كانت أطول من مدة كل من الثلاثة الآخرين، أي اثنتي عشرة سنة، بمحاباة ذويه وبسوء التصرّف في الأموال العمومية: ولّى على الأقاليم أصدقاءه وأقرباءه وذوي الخاصة من قبيلته، إلى درجة أنه قيل إن خلافته كانت بداية العهد الأموي[2]، وكان يقترض من بيت المال مبالغ

١- ندعو كل من يرى أنّ في هذا الحكم قساوةً، إلى أن يفكّر في الأسباب التي جعلت خالد بن الوليد يعمد إلى قتل مالك بن نويرة، وهو المسلم المتّهم بالارتداد ولكنّ زوجته كانت آية في الجمال!! (قا. **تاريخ الطبري**، بيروت، ١٩٨٨، ج ٢، ص ٢٧٤) فمكّن خالد نفسه منها وقضى وطره عشيّة موت زوجها، غير عابئ لا بأحاسيس امرأة فقدت، منذ حين، زوجها ولا بالكره الذي تحمله لمَنْ اغتاله، ولا حتى بواجب احترام فترة العدة. صحيح أنه، حسب الشريعة، تصبح زوجات المهزومين رقيقات...، واليوم يهاجم «مناضلو» الجماعات الإسلامية المسلحة قرى بالجزائر ويقتلون السكان بدعوى أنهم مرتدّون أو كفار، ثم يصطحبون، أحيانا، معهم النساء ويعبثون بهنّ بصورة جماعيّة على أساس أنهن غنائم حرب، بتعلّة أنه أمر تُقرّه الشريعة التقليديّة. واليوم لا تزال شوارع عديدة في مدن في بلدان إسلاميّة تحمل اسم خالد بن الوليد، ولا يزال مؤرّخو السِّيَر والإخباريّون يعتبرونه قائدا كبيرا، بل إنّ أساطير عديدة تدور حول بطولاته وصولاته، وبذلك فإنه ارتقى إلى مستوى الأسطورة واستقل له مكانة في الذاكرة الجماعيّة. وهذا يثبت أنّ الشعوب الإسلامية قد انطلت عليها الخدع نتيجة تزيين تاريخها وإضفاء هالات التقديس عليه.

٢- م. س. العشماوي، مذ. أعلاه، ص ١١٢.

ضخمة لم يكن يسدّدها في كل مرة، ولعله كان يتاجر بها أو يقرضها أو يهبها لغيره[١]، وجمع ثروة ضخمة من العقارات والنوق والخيل ومبالغ هامة من الدنانير والدّراهم؛ ولئن كان ثريّاً قبل أن يضطلع بالخلافة، فإن «ثروات الماضي لا تذكر قياسا بثروات وقت خلافته، وتبدو بالمقارنة ضئيلة»[٢].

وقد استاء من هذا التصرّف الصادر عن خليفة المسلمين عدد من الرجالات، من بينهم صحابة وقورون مثل أبي ذرّ الغفّاري، فما كان من عثمان إلا أن سلّط على بعضهم عقوبات بدنية ونفى بعضهم الآخر[٣]، وأحاط نفسه بعدد كبير من الحراس خشية ردود الفعل على سلوكه هذا. وبذلك انطلقت دوامة الأحداث من سوء السلوك إلى الاحتجاج إلى القمع إلى الثورة.

آلت أول ثورة في تاريخ الإسلام إلى مقتل عثمان فخلِفه علي. لكن معاوية حاربه ليثأر لعثمان، ولم يكن ذلك في الواقع إلا ذريعة. فقد كان يعلم أن عثمان كان مهددا في حياته ولكنه أمسك عن المبادرة إلى تقديم العون له وحمايته، وآثر أن يترك الأمور تتفاقم، فذلك كان يناسب مآربه.

لقد بدأت الدسائس والحسابات والمناورات السياسية قبل مقتل الخليفة الثالث، فعائشة «أم المؤمنين» ــ وهي من أشهر زوجات النبي وراوية عدد هام من الأحاديث ــ انتقدت عثمان انتقادا شديدا يبعث على الفهم بأنه يجوز قتله[٤]. لكن ما إن آلت الثورة إلى فائدة علي حتى تحالفت مع الزبير وطلحة، وكانا يرغبان أيضا في الخلافة رغم بيعتهما علياً، فقادت بنفسها معركة الجمل. وبمقتل علي

١- هشام جعيط، مذ أعلاه: ص ٨١ و٨٢، **الفتنة الكبرى**: الترجمة العربية، ص ٦١، قا. «فقد سمح للصحابة أن يتاجروا في الولايات»، وأيضا: «وهو ذاته أباح لنفسه ما كان أبو بكر وعمر قد حظراه على نفسيهما. فأخذ من الخزينة العامة مالاً لنفسه، لعائلته، لأولئك الذين يريد مساعدتهم ومكافأتهم، بلا رقيب أو حسيب»، ص ٦١.

٢- نفسه، (الترجمة العربية) ص ٦١.

٣- في خصوص نفي أبي ذرّ راجع جعيط (الترجمة العربية) ص ٧٥. وفي خصوص معاقبة عمار وعبد الله وإذلالهما والتنكيل بهما بشدّة، راجع نفسه، ص ٧٦ و٧٧.

٤- «أم المؤمنين» و«الحُميْراء»، و«أحبّ نساء رسول الله إليْه» وراوية عدد كبير من الحديث السنّي وابنة أبي بكر...، كانت تقول: «اقتلوا نعثلا فقد كفر» العشماوي، مذ. أعلاه، ص ١١٩.

في نهاية خلافة صاخبة طويت صفحة الخلفاء الراشدين، وبدأ مع الأمويين نظام الخلافة الزائفة، أي عهد الأسر المالكة، الذي سيتواصل إلى سنة ١٩٢٤ مع تغير الأسر الحاكمة وعواصمها مرات عديدة.

لا شك أنه من حين إلى آخر تقلّد الحكم خليفة يتميّز بفطنته وعلمه مثل المأمون العباسي، أو باستقامته مثل عمر بن عبد العزيز الأموي، وكثيرا ما يُنَوّه به ويتناسى أن خلافته لم تدم إلا سنتين. وعلى كل فسلوك الخلفاء لم يكن مثاليا إذا استثنيا عددا قليلا منهم. فقد تميزت الحياة داخل قصور الخلفاء بما يقع فيها من مكائد متنوعة ومجالس خمرية، وبما تأويه من غلمان وجوار يسهر عليهم الخصيان[١].

كان الخلفاء يمارسون سلطة مطلقة، وكانت الثورات المتكررة تُقمع بأشد القسوة. هكذا سُلطت في عهد يزيد بن معاوية عقوبة جماعية على سكان مدينة الرسول واستباحها الجيش ثلاثة أيام، فخرّب وقتل ونهب واغتصب[٢]؛ وفي عهد عبد الملك بن مروان وجهت حملة ضد سكان مكة حيث اعتُدي على الكعبة والمسجد الحرام[٣].

لم تكن سياسة القمع موجهة فقط لإخماد الثورات وحركات الاحتجاج الجماعية، فقد طالت الأفراد لمجرد تعبيرهم عن رأي مخالف للخطاب الرسمي، بل طالت حتى الذين يُظنّ – مجرد ظن – أنهم مخالفون لهذا الخطاب، خاصة منهم من كانت لهم مكانة اجتماعية أو دينية مرموقة. وقد تحمّل تبعات هذه السياسة ثلاثة من أصحاب المذاهب الأربعة، فمالك (ت ٧٩٥ م) جُلد لأنه اعتبر، على ما قيل، أن البيعة لا تكون شرعية إذا تمت كرهاً؛ وعندما أصبح أبو حنيفة (ت ٧٦٧ م) شخصية دينية ذات بال أراد الخليفة أن يعيّنه قاضيا حتى يضمّه إلى جهازه السياسي فرفض، فاعتبر موقفه رفضا للتعاون مع الخليفة وجُلد جلدا مبرّحا؛ أما ابن حنبل (ت ٨٥٥ م) فقد عُذّب لأنه أبى القول بخلق القرآن كما ذهب إلى ذلك المعتزلة[٤].

١- كان لهارون الرشيد ألْفَا جارية ومحظية، وللمتوكّل أربعة آلاف؛ قا. العشماوي، مذ أعلاه، ص ١٨٣.

٢- العشماوي، مذ. ص ١٨.

٣- المصدر نفسه. الصفحة نفسها.

٤- العشماوي، مذ.، ص ٢٤٣.

هكذا كان رجال الفكر مراقبين عن كثب؛ وقد ترجم العرب ودرّسوا وأثروا آثار الإغريق الفلسفية باستثناء «كتاب السياسة» لأرسطو، فالظروف لم تكن تسمح لهم بالبحث في هذا المجال[١]. وهذا ما يفسر أن ما وضعوه من قوانين ينحصر في مجال القانون الخاص، أما القانون العام فهو ميدان غير آمن لم يغامر أحد بولوجه إلا إذا أقبل عليه بآراء تدعم سلطة أولي الأمر. فقد أقرّ الحنبليون والمالكيون كذلك إقرارا واضحا واجب طاعة الخليفة ولو طغى وعاث في الأرض فسادا[٢]. وليس في الواقع كتاب الماوردي ــ أشهر المصنفات في القانون العام ــ[٣] مصنَّفاً قانونياً حقاً، فهو لا يتناول آليات تحديد ما للخليفة من صلاحيات، ويتضمن أساسا توصيات حول ما ينتظر أن يتوفر في ولي الأمر من خصال كالاستقامة والإنصاف والعفّة. أولَيس هذا دليلا على غياب قانون عام إسلامي جدير بهذا الاسم، وعلى افتقار التراث الإسلامي إلى نظرية عامة في الدولة، باستثناء ما يتعلق برئيس القوم وهو الخليفة، الذي يُفترض فيه تطبيق الشريعة فتتحتم طاعته. وفي هذا الصدد يلخص محمد الطالبي عمل علماء الدين بقوله: «لنقل ولو قولا حادا أن 'مثقفي' الحضارة الإسلامية اجتهدوا بكل ما أوتوا من صبر ومثابرة ليحدّوا تحديدا ذا صبغة دينية من كل الحريات ولينشروا روح عدم التسامح»[٤]. ولا شك في أن الفقه يتعارض مع الحرية، لكن الحرية لا تتعارض مع الإسلام من حيث هو دين، لأنه كدين لا ينطوي على نظرية في الدولة. وعلى الإسلاميين المتبنّين شعار «القرآن دستورنا» أن يدركوا ذلك، إذ لا وجود لدولة إسلامية في القرآن ولا في السنة، ولم توجد في التاريخ دولة إسلامية حقا، وإنما استعمل الدين في سبيل أغراض سياسية.

١- راجع في هذا المعنى علي عبد الرازق: **الإسلام وأصول الحكم**، تقديم مُحَمَّد عمارة، بيروت، ١٩٧٢، ص ١٢٨.

٢- م.ن. فرحات، «**الأصولية وحقوق الإنسان**»، **المجلة العربية لحقوق الإنسان**، ١٩٩٧، ص ١٣١. والجابري: **العقل السياسي العربي**، الدار البيضاء، ١٩٩٠، ص ٢٥١.

٣- أبو الحسن (ت ٤٥٠ هـ. ١٠٥٨م) فقيه شافعي من مؤلفاته: «**أدب الدنيا والدين**»، «**الأحكام السلطانيّة**» (وهو الذي يعنينا في هذا المقام) في مجال السياسة المدنية الشرعية، و«**أعلام النبوّة**» و«**الحاوي**» في الفقه.

٤- انظر: (*Jeune Afrique* ; n° 1892, 9-15 avril 1997, p. 81)

أما لقب «خليفة رسول الله» فقد اختاره أبو بكر بمعنى من خلَف الرسول في الزمن، أي «من جاء بعده». وقد تطوّر هذا المعنى ليتسع إلى مفهوم «من حل محل النبي» أو «اضطلع بدوره» أو «واصل عمله». وقد تواصل تطور هذا المفهوم ليصبح «خليفة الله»، فـ«نور الله» فـ«ظل الله»[١]. وقد ساهمت مختلف الألقاب التي أسندها الخلفاء إلى أنفسهم في إيهامهم شعوبهم بأنهم يمثلون الله في الأرض، فكل من تجرأ على معارضتهم يكون من أعداء الله، ويكون قمعه بالتالي مشروعاً. لكنّ الحكم باسم الله ــ أو باسم الشريعة حسب طريقة أخرى في التعبير لا تغيّر من حقيقة الأمور شيئا ــ يرجع إلى لبس حقيقي أو مصطنع بين ما هو سياسي وما هو ديني، مما يؤدي حتما إلى قيام الحكم المطلق.

لقد كان الارتباك حقيقيا في عهد الخليفتين الأول والثاني، وهما الشخصان المستقيمان اللذان كانا فعلا قائدين دينيين وقائدين سياسيين، وكان لهما سلوك مطابق لخطابهما. فقد كانا يستشيران صحبهما لكنهما يتخذان القرار بمفردهما، فلم يخلّفا أية مؤسسة سياسية ولم يفسحا المجال لقيام سلطة موازية لسلطة الحاكم. كان حكمهما حكم الفضيلة. ولئن لم يدم هذا الحكم طويلا (دام اثنتي عشرة سنة فقط) فإنه كان مفيدا بفضل ما أوتي كل من أبي بكر وعمر من حكمة وباع. لكن لا يمكن لمثل هذا النظام أن يعمّر طويلا.

ومن المعلوم اليوم، بعد تجربة سان جوست وروبسبيير ما يمكن أن يؤدي إليه «حكم الفضيلة»[٢] حتى ولو وجد معه برلمان. فكيف يكون الحال في الأنظمة التي لا توجد فيها سلطة مضادة؟

لقد مثلت خلافة عثمان منعرجا، فأهمّ ما قام به هذا الخليفة هو جمعه لسور القرآن في مصحف واحد وإقراره لرواية موحَّدة وأمْره بإتلاف سائر الروايات؛ فقبل ذلك كان حفظ النص المقدس ونشره وقفا على «القرّاء» إلى حد ما، فكان لكل منهم قراءته ينشرها في حلقة خاصة به تدريسا ونقاشا. فنتج عن فرض عثمان

١- العشماوي، مذ.، ص ٢.

٢- هشام جعيط، **الفتنة**، الصّياغة الفرنسية مذ. سابقا ص ١٥٥، قا. ص ٧٣، الترجمة العربية.

لرواية واحدة أن تضايق منه هؤلاء القراء، وهم بمثابة سلف علماء الدين، فاضطلعوا بدور هام في إثارة ما أدّى إلى مقتله[١].

وبعد ذلك جاملهم معاوية متعظا بما حدث، فأقر نظاما وزّع بمقتضاه المهام توزيعا تجد فيه كل طائفة مآربها. فللخليفة السلطة السياسية والعسكرية، ولرجال الدين تعليم الدين واستنباط الأحكام الشرعية. ولئن كان الخليفة أمير المؤمنين والرئيس الديني من الوجهة النظرية، فإنه لن يتدخل في الشؤون الشرعية والقانونية، ويكتفي بدور حامي حمى الإسلام؛ أما العلماء فإنهم، مقابل ذلك، لن يساوموا الخليفة مساندتهم له فسيكونون دوما في خدمته، وستختم الخطبة التي يلقيها الإمام قبل صلاة الجمعة بتجديد البيعة للأمير والابتهال إلى الله بأن يكون في عونه.

كانت النتيجة كارثة على الحرّيات العامة فلم يحترمها نظام الخلافة أبدا. وكان المجتمع الإسلامي دوما أسيرا بين نظام يضطهده باسم الدين، اضطهادا لا رادع له، وعلماء تابعين لهذا النظام مدينين له بما في وضعهم من امتيازات، فلا يجرؤون على الخروج عليه؛ لذا لم ينجب هذا المجتمع من رجال الفكر من يضع نظرية في الحرية والديموقراطية، ولا من المناضلين من هو قادر على المطالبة بهما.

وما ينجم بوضوح مما تقدّم أنه من ناحية لا يمكن أن تتوفر الحرية ولا الديموقراطية بدون الفصل بين سياسي الأمور ودينيها، ومن ناحية أخرى أن الدولة الإسلامية، التي لم تُذكر في القرآن ولا السنة، هي مؤسسة ابتدعها الإنسان فاستعمل الدين لغايات سياسية[٢]، قصد تبرير الغزوات واستغلال الشعوب وإرضاء شهوات الخليفة. وقد قال عبده الفيلالي الأنصاري مُلخصا رأى علي عبد الرزاق

١- هشام جعيط، نفسه؛ وخاصّة فصل «القراء والظاهرة القرآنية» ص ٩٦ من النسخة العربية. قا. «معنى القراء هو قارئو القرآن أو مرتلوه، بشكل أدق [..]، كانوا مقاتلة وكان قادتهم نشطين، أي سياسيين زعماء» ص ٩٧، وأيضا «ستلعب جماعة القراء في المدى المباشر دورا سياسيا كبيرا» ص ٨٧، من الترجمة العربية.

٢- راجع في هذا المعنى، محمد أركون: **الإسلام والأخلاق والسياسة**، منشور باللغة الفرنسية بباريس، ١٩٨٦، ص ١٥٩ و١٦٠.

في نظرية الخلافة ومعلّقا عليه: إن الخلافة كانت «عنفا مسلطا على المجموعة وعلى الدين وعلى العقل»[1].

ولا يمكن أن يُرمى نقد الخلافة هذا بالعداء للإسلام من حيث هو دين وثقافة ولا بالقدح فيه، فقد تألّقت الحضارة الإسلامية أيّما تألّق في عصرها الذهبي، وكانت المساهمة الإسلامية في مجال العلوم والمعارف الكونية مساهمة ذات بال، وليست أعمال الفارابي والكندي وخاصة ابن سينا في حاجة إلى التدليل على أهمّيتها، وهذا شأن اختراع علم الجبر وبحوث الخوارزمي في ميدان الرياضيات، وقد كان الطب يُدرّس بأوروبا في العصر الوسيط بالاعتماد على مصنفات عربية أو مترجمة من العربية وضعها ابن سينا أو ابن زهر أو الرازي.

وابتداء من عصر الخليفة المأمون (من ٨١٣ إلى ٨٣٣ م)، وهو الخليفة الذي شجع البحوث العلمية، صنع علماء الفلك العرب أدوات مثل الأصطرلاب، وقاموا بعمليات قيس للسنة الفلكية وحركات الأفلاك بصفة خاصة، وهي أعمال عجيبة خاصّة بالنظر إلى ما كانوا يستعملونه من وسائل بسيطة كالساعات المائية؛ وسيكون ما قاموا به من عمليات قيس مفيدا للبحّاثين الأوروبيين، وخاصة كوبرنيك[2]، في وضع نظرية مركزية الشمس التي كانت ثورة في النظر إلى الكون.

ومن ناحية أخرى فما حدث باسم الإسلام من عنف وحروب الغزو شبيه بالانحرافات التي شهدتها العديد من الديانات، وهذا ما يتيسّر التدليل عليه بالمقارنة السريعة بين الإسلام والديانات التوحيدية الأخرى.

اليهودية والمسيحية والإسلام

يُعتبر الإيمان في كل واحد من هذه الأديان الثلاثة قضية اعتقادية أساسا راجعة إلى المجال الشخصي البحت، ورغم هذا فقد مر كل منها، لأسباب تاريخية متنوعة، بفترات سادها العنف واندلعت فيها حروب مقدّسة.

١- تقديم الترجمة الفرنسية لـ«**الإسلام وأصول الحكم**»، باريس ١٩٩٤، ص ٢٢.

٢- راجع بشكل خاص:

«La révolution copernicienne et l'astronomie arabe», in *Histoire des sciences arabes*, ouvr. coll., sous la dir. de R. Rashed, Le Seuil; 1997, t. I, p. 326 et s.

كانت لملوك إسرائيل صفة دينية وسياسية في آن واحد، فقد خاضوا حسب ما يُروى حروبا قاسية باسم «يهوه». ويحدد سفر «تثنية الاشتراع» بدقة الأشخاص المطالبين بالمشاركة في الحرب والمعفيين منها، ويميّز تمييزا واضحا بين قواعد الحروب الدفاعية وقواعد الحروب الهجومية التي تكون فيها حالات الإعفاء أكثر بقليل.

ولنستشهد بهذه الفقرة من التوراة لإعطاء فكرة حول قسوة هذه الحروب: «ولما انتهى بنو إسرائيل من قتل جميع سكان العي في الحقول وفي البرية حيث طاردوهم وسقطوا جميعهم بحد السيف عن آخرهم رجع كل إسرائيل إلى العي وضربوها بالسيف وكان جملة من سقط في ذلك اليوم من رجل وامرأة اثني عشر ألفا جميع سكان العي»[١].

أو بهذه الفقرة الأخرى: «وحرّموا كل ما في المدينة من الرجل وحتى المرأة ومن الشاب وحتى الشيخ وحتى البقر والغنم والحمير فقتلوهم»[٢].

أما من جهة المسيحيين فقد كانت الحروب الصليبية اعتداء سافرا على العالم الإسلامي. وهذا ما يبدو أن الأوروبيين ينسونه عندما يطلقون تعبير «الحرب الصليبيّة» على كل حملة قد يشنونها ضدّ بعض الآفات كالبطالة والمخدرات. وباستعمالهم هذا التعبير يعيدون إلى الأذهان، ربما عن غير وعي، ذكرى فترة كالحة من تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب، وتاريخ اعتداء تواصل قرنين بما صاحبه من القتلى والآلام والدمار. وقد ذكر ألان فنكلكروت[٣] أخيرا بأنه في سنة ١٥٥٠ اجتمعت بأمر من «شارل الخامس» لجنة ملكية بسان غريغوريو بمدينة

١- الكتاب المقدّس؛ ط. مرخص بنشرها من قِبَل بولس باسيم، النائب الرسولي للاّتين بتاريخ ٧ تشرين الثاني-نوفمبر ١٩٨٨، دار المشرق، جمعيات الكتاب المقدّس في المشرق، بيروت ١٩٨٩، سفر يسوع: ٢٤-٢٨، ص ٤٣٣.

٢- الكتاب المقدّس نفسه، فتح أريحا: ٢٥، ص ٤٢٩.

٣- راجع:

Alain Finkielkraut, *L'Humanité perdue, essai sur le xxe siècle*, Le Seuil, Paris, 1996, p. 22.

فلّدوليد، متكونة من رجال الدين ورجال القانون، قصد الإجابة عن السؤال التالي: «هل يجوز لجلالته أن يشنّ حربا على هنود أمريكا قبل دعوتهم إلى الإيمان؟». ولئن لم تفض أعمال هذه اللجنة إلى نتيجة نهائية فقد ذهب بعضهم إلى أن مبررات هذه الحرب عديدة، منها «ما يقتضيه الإيمان من إذعانهم حتى يتيسّر التبشير في صفوفهم ويتم بسرعة»؛ وهذه هي وجهة النظر التي أُخذ بها.

وقد أقر جوستينيانوس عقوبة الإعدام قصاصاً للمسيحي المرتد. وبتطبيق هذا الحكم على نطاق واسع، وما نتج عنه من شطط، أبيدت طوائف قاطبة من الوثنيين(١)؛ ومن المعلوم أنّ «محاكم التفتيش» أودت بحياة عشرات الآلاف من الضحايا.

يلاحظ من خلال هذا التذكير أن عدم التسامح والركون إلى العنف أمر تشترك فيه جميع الأديان التي تحتضن دعوة كونية؛ لقد قال روسو: «لم تنشب الحروب الدينية في المجتمعات الوثنية حيث كانت لكل دولة شعائرها وآلهتها»، فلعل في الدعوة الكونية بذور نزعة إلى التوسّع ومن ثم إلى الهيمنة والإكراه؛ ولكن لما كان في هذه الديانات إقرار لمبدأ الحريّة، وجب على المؤمنين الخلّص أن يبذلوا أعظم مجهود للتغلب على نزعاتهم، وأن يقاوموا أنفسهم حتى تعفّ عن العنف. فإذا كانوا يؤمنون بالحقيقة المطلقة فعليهم أيضا أن يؤمنوا إيمانا مطلقا بأن كل فرد هو حرّ في أن يشاطرهم أو لا يشاطرهم اعتقادهم تلك الحقيقة، وله أن يفهمها كما يريد. لقد تكونت اليوم لدى جانب هام من الرأي العام الغربي فكرة رديئة عن الإسلام والمسلمين، بسبب ما يرتكبه الأصوليون من أعمال وحشية أصبحت أحدوثة وسائل الإعلام؛ وليس العنف من جوهر الإسلام، كما لم يكن من جوهر الديانات التوحيدية الأخرى؛ لكن أغلبية أتباع هذه الديانات قد تجاوز مرحلة العنف التاريخية، في حين أن المسلمين ما زالوا يعيشون معاناة هذه المرحلة الانتقالية.

وينبغي إلا ننسى أنّ الكنيسة الكاثوليكية الرومانية قد استنكرت سنة ١٧٨٩ إعلان حقوق الإنسان المواطن وإلغاء ملوكية الحق الإلهي، كما لا ننسى أنّ رد فعل

١- راجع:

F.E. Karabélias, "Apostasie et dissidence religieuse à Bysance de Justinien Ier jusqu'à l'invasion arabe", in *Islamochristiana*, n° 20, Rome, 1994, p. 41.

البابا على القانون الفرنسي الصادر سنة ١٩٠٥ بشأن العلمانية كان ردا بالغ الحدة. فإلى هذا التاريخ كانت الحرية الدينية تُعتبر بدعة خبيثة ابتدعها الملاحدة لحمل العقول على الإعراض عن «الدين الحق»؛ لكن بعد ذلك تطورت الكنيسة تطورا كبيرا نتيجة ما بذلت من مجهود لتُغيّر ما بها أو تحت ضغوط الأحداث.

فالأمر الصادر عن مجمع الفاتيكان الثاني، في ٧ كانون الأول-ديسمبر ١٩٦٥، «صيغ بعد عناء ونوقش مناقشة حادّة»[١] لأنه مثّل منعطفا حاسما، فلم يعد التسامح من قبيل الحلول الوسطى أو التوفيقية، بل أصبح إقرارا لأولوية الحرية. وحسب ما قاله الكاردينال روجي ايتشيقري، رئيس المجالس البابوية، فإن «الأمر الخاصّ بالحرية الدينية يستند إلى حقوق الذات البشرية لا إلى حقوق الدين الحق»[٢]، وذلك لأن «خلو البال أيسر عند العبد منه عند السيّد. والواقع أنه ليس للمرء إلا الحرية التي يستطيع تحمّل أعبائها، ولا تحرر للإنسان إلا أن يكون قد تحرّر داخل ذاته»[٣].

وهكذا فقد انتقل الفكر الكنسي في شأن حقوق الإنسان من الرفض إلى الالتزام، مما مثّل «قطيعة حقيقية مع تقاليد سادت طيلة تاريخ الأديان المنزّلة»[٤]؛ ولذا تسنّى للمجمع الكنسي الملتئم سنة ١٩٧٤ أن يصرّح قائلا: «إن النهوض بحقوق الإنسان من متطلبات الإنجيل وهو يحتل مكانة مركزية في كهنوت الكنيسة»[٥]. الحاصل من هذا، أن الإيمان حسب هذه المنهجية الجديدة يقتضي توفر الحرية قبل كل شيء، وبعد ذلك يؤمن الإنسان إيمانا حرا.

إن منهجية من هذا القبيل لا تتعارض مع النص القرآني. ولكن لا يمكن

١- راجع:
R. Etchegary, "Culture chrétienne et droits de l'homme, du rejet à l'engagement" in *Culture chrétienne et droits de l'homme*, Fédération internationale des université catholiques, Bruxelles, 1991, p. 8

٢- نفسه، ص ١٢.

٣- نفسه، ص ١٣.

٤- راجع: El Nadi, B. ; Rifaat, A., *Le Courrier de l'UNESCO*, Paris janvier 1996, p. 9.

٥- راجع: M. Verwilghen, "Avant-propos" de *Culture chrétienne et droits de l'homme*, précité, p. X

الخوض في هذا المنعطف نظرا إلى غياب بنى تمثل الدين الإسلامي على الصعيد الرسمي، كما هو الحال بالنسبة إلى الكنيسة أو بالنسبة إلى المجامع الدينية، فالأمر متروك لتقدير المؤمنين. لقد أكد المفكرون المسلمون المحدثون المتنورون بوضوح على ضرورة التوفيق بين الإسلام وبين الحرية وحقوق الإنسان. لكن هذه المنهجية ليست هي منهجية الأغلبية، نظرا لكون الشعوب الإسلامية ما تزال في طريق النمو. والواقع أن وجود الأصولية الدينية ووجود أعداد من المنتمين إلى صفوفها، وكذا ممارسة هذه الأصولية للعنف، إنما هي نتاج للتخلف ومظهره الرئيسي في نفس الآن؛ فالتخلف تخلف فكري قبل أن يكون ماديا.

ولئن طالب الأصوليون بالديموقراطية، وكانت مطالبتهم بها مشروعة في حد ذاتها، فإنهم يتناسون العنصر الأساسي المتمثل في أنه لم يمارِس الحكم قط ديموقراطيا باسم الدين. ولقد دلت التجربة الأوروبية على ذلك دلالة واضحة، إذ اقترن تبني الديموقراطية دائما بالفصل، بطريقة من الطرق، بين الدائرة السياسية والدائرة الدينية. ويركن الأصوليون، قصد التخلص من هذه القدوة السيئة في نظرهم، إلى تلك الحجة التي طالما كرروها في خطبهم وفي كتاباتهم، حتى صارت عند الرأي العام الإسلامي بمثابة الحقيقة الأولية التي لا جدال فيها، والمتمثلة في أن الإسلام، خلافا للمسيحية التي لا تهتم إلا بالشؤون الروحية، «شمولي»، بمعنى أنه يسيّر شؤون حياة المؤمن جميعها[1]، لذا فالعلمانية تلائم الديانات الأخرى ولكنها لا تلائم الإسلام. إنها لحجة واهية مخالفة دينيا وتاريخيا للحقيقة، لكنها قد انتشرت انتشارا يقتضي الرد على القائلين بها.

وأول ما نلاحظه هو أنّ الكنيسة الكاثوليكية الرومانية طالما حددت تحديدا دقيقا تكوين الأسرة وسيرها، وهي مازالت تقوم بذلك، لكنّ قيامها به غير إلزامي من

١- إنّ توجّه الأصوليين هذا ليس في حقيقة الأمر خاصا بهم، بل هو نفسه في جميع الديانات؛ من ذلك أنّ «ميرا داريدان» قد كتبت قائلة: إننا نجد ما يطابق، بصورة تكاد تكون كلية، الحججَ التي يتقدّم بها الأصوليّون الإسلاميون، لدى البعض من المسيحيين وكذلك لدى بعض اليهود «الأرتدوكس»، الذين يعتبرون أنّ «الدين هو كل ينبغي التعامل معه على أنه كذلك». راجع: Myra Daridan, *Un islam du cœur*, Cerf, Paris, 1997, p. 67.

الناحية القانونية بفضل العلمانية. إن القانون الكنسي المعمول به اليوم كان قد صدر في ٢٧ تشرين الثاني-نوفمبر من سنة ١٩٨٣، وهو قانون تم تبسيطه نسبيا بحصره في ١٧٥٢ فصلا، بعد أن كان يتكوّن من ٢٤١٤ فصلا في الصيغة التي كان عليها في سنة ١٩١٧، وهو يحدد شروط الزواج وشكله ووضع الطفل وحقوق الوالدين...[١].

أما في العصر الوسيط فكان كل ما يتعلق بالحياة من شؤون خاضعا لسلسلة من الواجبات والمحظورات أقل ما يقال فيها إنها غريبة. وفي هذا يقول ألان بيرفيت[٢]: «من العسير علينا اليوم أن نقدّر ما كان للكنيسة من قدرة على الحظر والتحريم تواصلت إلى فجر العصور الحديثة، فقد حرّمت الكتّان مرات عديدة ـ أو على الأقل استنكرت استعماله ـ والمناديل واللحوم اللذيذة، وكذلك الخمر والموسيقى الدنيوية وحتى مجرد الضحك»؛ وحاول بعد ذلك القديسون بونَفَنتُورا وألبير الأكبر وتوما الأكويني أن يضفوا على الحكم المتعلق بالضحك صبغة إنسانية، بالتمييز بين الإفراط فيه فيكون محظورا وبين الاعتدال فيه فيكون مسموحا به خارج أماكن العبادة وأوقات التكفير عن الذنوب.

وينمّ تاريخ الاقتراض بفائض مالي عن تماثل القضايا في المسيحية والإسلام وتشابه تطورها، فلا تختلف الديانتان في هذا الأمر إلا من حيث زمان حدوث التطور، مما يبرز مرة أخرى مدى تأخرنا. فقد كانت كل الحضارات القديمة مناهضة للقروض بفائدة: منعته التوراة، وكتاب السياسة لأرسطو، ولم يجزه القديس انبرواز إلا بالنظر إلى «من لا يُعتبر قتله جريمةً»[٣] (أي أعداء الكنيسة). فحيث يوجد تشريع حربي يوجد معه تشريع للربا. وقد شنّ البابا اسكندر الثالث حربا بلا هوادة على القرض بفائدة، وجدّد مجمع لاتران الكنسي تحريمه سنة ١١٧٩، فابتدع قصد التملّص من احترام منعه «البيع المؤجل مقابل الزيادة في الثمن»، وهو شبيه بطريقة بيع «السلم» التي رأيناها في التشريع الإسلامي. وقد حرّم البابا «البيع

١- راجع: J. Gaudemet, *Revue de droit canonique*, 1984, p. 81 et s.

٢- راجع: Alain Peyrefitte, *La société de confiance*, Odile Jacob, Paris, 1995, p.69.

٣- نفسه، ص ٧٥.

المؤجل» سنة ١١٨٥، وفي نفس الاتجاه منع البابا غريغوريوس التاسع القرض في سبيل الرحلات البحرية الكبرى، وهو بمثابة سلف لعقد التأمين البحري. وهذا يذكر بصفة مدهشة المشكل الذي طرحه التأمين على فقهائنا.

وردّ «الإصلاح» البروتستانتي الاعتبار للقرض بالفائدة، لكن «الإصلاح المعاكس» (رد فعل الكنيسة الكاثوليكية) ازداد تشددا. وصدر عن مجمع ترانت الكنسي هذا التصريح: «كان الربا دوما جريمة بالغة الخطورة شنيعة حتى عند الوثنيين، فماذا يعني القرض بالربا؟ وماذا يعنى قتل الإنسان؟... لا وجود لفرق بينهما»[١]؛ وقد حاول بعض المفكرين حل المشكل بالتمييز بين الفائض المعقول والربا، فأجابهم سودراي قائلا: «لا طائل من وراء هذا التفكير، فعلى المرء أن يختار بين الطاعة أو الخروج عن المسيحية»[٢].

وكان كالفن هو الذي اعتبر القرض بفائدة قضية علمانية، فهو في نظره من مهام الحكومة المدنية لا من مشمولات الكنيسة. لذا فمنذ القرن السابع عشر تم استعمال القرض بفائدة، وواكبه النشاط التجاري والمالي عند الهولنديين الذين هم بمثابة «فينيقيين جدد في أوروبا»[٣]، ثم تبعتهم سويسرا وانكلترا؛ وبصفة أعمّ، فمع البروتستانتية هبّت على أوروبا الشمالية ريح الليبرالية واللامركزية ووضع حد «للكبت الفكري». لذا يستنتج ألان بيرفيت مقتفيا أثر ماكس فيبر قائلا: «من شأن التقوى الموجّهة بواسطة الموانع والأوامر أن تفضي إلى مناخ غير ملائم لروح المبادرة والابتكار، أما التقوى التي من صميم النفس فهي بالعكس ملائمة لها»[٤].

إن ما يميّز المسيحية عن الإسلام تمييزا ذا بال، وكان له انعكاسات حاسمة في الميدان السياسي، هو وجود البابا والكنائس من حيث هي هيئات مستقلة عن الدول، في حين أن الفقهاء تتشابك مهامهم مع مهام الإدارة الحكومية. ولا يستمد هذا الفرق جذوره من الدين وإنما يستمدّه من التاريخ.

١- راجع: Chapitre 35, IV Du catéchisme, cité par Peyrefitte, *op.cit,*.p.98

٢- راجع: Soudret, *Traité de l'usure* 1776.

٣- بيرفيت مذ. أعلاه، ص ١١٧.

٤- نفسه، ص ١٨٢.

لقد نشر الرسول محمد (ص) دعوته في شبه الجزيرة العربية، كما بشّر المسيح (ع) بدعوته في فلسطين، ودعا الاثنان إلى عقيدة توحيدية، كما دعا كلاهما ــ بدون أن ينكر جوهر ما أُثِرَ عن إبراهيم وموسى ــ إلى دين جديد يخالف ما شاع في الأذهان من آراء ويهدد مصالح الخاصة في عصره، فلقيا معارضة شديدة وهذا أمر لا مناص منه؛ ولئن كان خطابهما سلميا وكانا لا يطلبان إلا حرية نشر الدعوة، فقد احتدّت المعارضة لمساعيهما نظرا إلى ما لقيته أفكارهما من إقبال وإلى تزايد عدد أنصارهما؛ عند هذا الحد حدث ما أسماه بعضهم معجزة أو مشيئة إلهية أو قدرا، وما يعتبره بعضهم الآخر صدفة من صدف التاريخ: فقد أُوقِف عيسى وصلِب، وتمكن محمد ــ وقد كان على وشك أن يلقى مصيرا شبيها بما لقيه عيسى ــ من الإفلات ليلجأ إلى أنصار من أهل المدينة، فآووه ويسّروا له العودة إلى مكة لمّا كثر أنصاره. ويوم هاجر النبي إلى المدينة كان الوحي قد استوعب جوهر الرسالة الإلهية من المبادئ العقدية وأركان الإسلام الخمسة ومبادئه الأخلاقية.

والفرق الأساسي في نهاية الأمر بين الديانتين يكمن في سلوك أنصارهما بعد صلب المسيح وموت محمد. فقد اعتمد أصحاب عيسى بعد المأساة التي عانوها خطة تهدف إلى ضمان بقائهم؛ وحرصاً على اجتناب الاضطهاد طمأنوا أولي الأمر إلى أنهم لا يرغبون في منافستهم من أجل السلطة، التزاما بمبدأ إعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله، إذ أن لكل منهما مجاله. وليس هذا المبدأ بمثابة شعار أو مناورة تكتيكية، بل هو من مذهب قائم بذاته. وقد شرح القدّيس بولس ذلك شرحا غاية في الوضوح قائلا: «لا صلة البتة بين إنجيلي والأمور الدنيوية، فشأنه على حدة لا يهم إلا الأرواح وليس من شأني حل المشاكل الدنيوية والبت فيها، ويوجد من هو مؤهل للنظر فيها من أباطرة وأمراء وأولي الأمر، وليس الإنجيل هو المصدر الذي يستمدّون منه حكمهم»[1]. هذا هو الشرط الذي جعل أصحاب السلطة القائمة يقبلون بقاء المسيحيين. ولمّا كثر عددهم بادروا إلى تنظيم صفوفهم، فقامت الكنيسة في قبالة الدولة على نحو موازٍ لها وليس تابعاً لها.

١- راجع: Villey , *La pensée juridique moderne*, Paris, p. 280.

لكن في آخر القرن الثالث تزايد عدد أنصارهم إلى درجة أن أصبح اعتناق المسيحية من قبل الإمبراطور أمرا حتميا، وهذا ما بادر إليه قسطنطين الأكبر سنة ٣١٢. ولم يكن هذا الإمبراطور على درجة كبيرة من الاستقامة، فأحاط نفسه بحاشية وخصيان، وقادته دسائس البلاط إلى الفتك بكريسبوس، ابنه الأكبر من زوجته الأولى مينارفينا، ثم فتك بزوجته الثانية فوستا؛ وقد ناقش المؤرخون موضوع صدق اعتناقه للمسيحية وذهبوا في نهاية الأمر إلى ترجيحه[1]؛ ومنذ أن اعتنق المسيحية استعمل دينه الجديد لصالح سياسته، فصار مذهبا لـ«إمبراطورية المسيحية» ولقّب نفسه بـ«الإمبراطور بفضل العناية الإلهية». وقد فرض نفوذه على الكنيسة، فكان هو الذي بادر إلى الدعوة إلى عقد المجمع الكنسي الأول بنيقيا سنة ٣٢٥ وترأسه وسيّر أعماله. وكان هذا المجمع بالغ الأهمية لأنه حل المشكل العقدي العويص المتمثل في قضية الأقانيم الثلاثة، مصرّحا بأن الابن والأب من جوهر واحد، كما حل مشكل الأريوسية، ومن ثم اتخذ الإمبراطور إجراء ضد الأسقفين اللذين بقيا وحدهما متضامنين مع أريوس، وإثر ذلك اعتبر استتباب الاستقرار السياسي مرتبطا ارتباطا وثيقا بالإجماع في شأن الدين. وقد سلك العديد من الأباطرة الرومانيين سلوكه فدعوا إلى انعقاد المجامع الكنسية. هذا ما فعله ثيودوثيوس الثاني في إفسس سنة ٤٣١، وجوستينيان في القسطنطينية سنة ٥٥٣. ومجمل القول: لئن ظلت بنية الكنيسة مستقلة ذاتيا على مدى ثلاثة قرون من إنشائها، فقد نتج عن التطور السياسي ترابط وتلاحم بين رجال الكنيسة ورجال الدولة. ولم يكن تعايش هذين الصنفين هيّناً في جميع الحالات. فبسبب الخصومات على تنصيب الملوك أو الإعلان عن طردهم من المسيحية عرف تاريخ السلطتين فترات عصيبة من الصراعات. لكن رغم هذه النزاعات فإن العلاقات بينهما قامت إجمالا على أساس من التعاون والتواطؤ، بحيث استعملت كلتاهما الأخرى وكانت أيضا في خدمتها.

ومنذ عصر التنوير صار الكفاح في سبيل الحرية موجَّها ضد النظام الملكي، باعتباره مستبِدا وقائما بعناية الحق الإلهي، وهما مفهومان بينهما علاقة حميمة.

١- راجع: الموسوعة العالميّة: Petit, P., *Encyclopdia universalis*, t. 5, p. 386. و

ولم يتسنّ للديموقراطية أن تتركّز وتستقر بصفة دائمة في أوروبا إلا بعد أن التزمت الدولة قولا وعملا بالحياد في مجال الدين. ولئن قاومت الكنيسة هذا الحياد ما أمكنها من المقاومة فإنها قبلته في نهاية الأمر، وإذّاك اهتدى رجال الفكر المسيحيون في تراثهم إلى ذلك المبدأ القديم الذي ينبغي بمقتضاه إعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله. وبعد أن كان هذا المبدأ قد تنوسي طيلة أحقاب، صار اليوم يعتبر ميزة إيجابية للمسيحية.

ولا يمكن لرجال الدين المسلمين أن يجدوا مبدأ من هذا القبيل في تراثنا لأن الظروف لم تساعد على بروزه. فبعد موت الرسول وقف أصحابه موقفا مخالفا تماما لموقف أصحاب المسيح؛ وأول ما ينبغي التنويه به في هذا الصدد هو ما بين الأماكن من فروق. فالدعوة الإسلامية لم تقع في فلسطين، المقاطعة التابعة للإمبراطورية الرومانية بهياكلها الإدارية والقضائية التي تم تركيزها منذ أمد طويل، بل تمت في صحراء شبه الجزيرة العربية، حيث لا توجد إلا قبائل على جانب من البداوة يختلف قوة وضعفا باختلافها؛ ثم إن النبي لم يُصلب كما صلب عيسى، بل انتصر على خصومه واسترجع مكة مسقط رأسه بصفتها عاصمة دينية. فكان من هذا الفوز أن دفع أصحابه إلى السعي إلى تكوين دولة، أي نظام لم يكن له أثر قبل ذلك. وسيكون الدين الجديد سندا إيديولوجياً للغزو والتوسّع، وسينتشر الإسلام بالعنف وليس في كنف السلام، وخاصة في فارس وفي ما يسمّى اليوم بالعالم العربي. وكانت الدولة الناشئة في حاجة إلى الدين فوضعت اليد عليه، ولم يكن من صالح معاوية ولا مختلف الخلفاء الذين تعاقبوا بعده أن يُعينُوا القرّاء على تنظيم صفوفهم ليكونوا الناطقين باسم الدين، ويكوّنوا في ما بعد هيئة دينية عليا. بل إنهم بالعكس من ذلك جاملوهم ودمجوهم في خططهم للسيطرة عليهم ولتوظيفهم لصالح سياساتهم.

إن الحروب التي شنها أبو بكر على المرتدّين والتي وحّدت شبه الجزيرة العربية لم تسبقها مثيلات لها في عهد النبي، وهي تتعارض مع ما جاء في القرآن من إقرار لحرية المعتقد، كما أبرزنا ذلك من قبل، فكانت أساسا عملا سياسيا. ولئن لم يغب الوازع الديني من حروب الغزو التي بدأت في خلافة عمر، فإن ما سادها

من حوافز كان السعي إلى الغنائم من قبل المقاتلين والرغبة في التوسع من قبل أولي الأمر.

ينقسم العالم الإسلامي إلى سُنّة وشيعة وخوارج، ولم يقم هذا الانقسام في بدايته على فروق مذهبية تفصل بينها؛ لا شك أنه ستلوح فيما بعد فروق طفيفة لكنها لم تكن ذات بال يذكر. وكان الخلاف بين علي ومعاوية هو أساس النزاع، بمعنى أن النزاع نشب بينهما من أجل الحكم. وبعد انهزام علي أحدث أنصاره نظاما دينيا مستقلا بذاته، ومنه خرج آيات الله وغيرهم من حاملي الألقاب الدينية المختلفة. فالهيئات الدينية الشيعية التي توجد اليوم نشأت، مثل الكنيسة، خارج الدولة وبقيت مستقلة عنها. أما معاوية فقد نجح في مسعاه فأدمج مشايخ السنّة في الدولة إدماجا محكما جعلهم لا يستقلون حتى اليوم، ومقابل ذلك ستحترم الدولة مشمولاتهم قصد استعمالهم ومراقبتهم.

لذا لم يقع الفصل بين ما هو لله وما هو لقيصر، والذي فرض الخلط بين الدولة والدين هي اعتبارات سياسية تضافرت مع صدف التاريخ.

لئن دل مفهوم الأمّة في عصر الرسول على تضامن المظلومين إزاء قريش الوثنية الظالمة، وحمل في فترة من التاريخ معنى النضال في سبيل الحريّة، فإن هذا المفهوم أصبح من قبيل الخلط التاريخي. إنّ الدين الإسلامي الذي ليس له شكليا كهنوت ولا كنيسة كان ينبغي أن يكون ـ وعليه أن يكون ـ الدين الذي يساعد على تحرّر الفرد وإقرار حقه الكامل في الحريّة التامة وفي اختيار معتقداته وآرائه وسلوكه. لكن بفعل التاريخ أصبح الإسلام الدين الذي يذوب الفرد بمقتضاه في المجموعة، ويفقد استقلاله، ويخضع للمجتمع والدولة أشدّ الخضوع. وقد تعذر قيام نظرية في الديموقراطية وحقوق الإنسان من جرّاء ما دأب عليه العلماء من تبرير للعنف واعتباره مشروعا، فلم تَصْبُ الشعوب الإسلامية دائما إلا إلى «مستبد عادل»، وهو حسب ما قاله سليم اللغماني «نمط السلطة الذي كان يسكن أحلامنا ويغذي آمالنا»[١].

١- علي المزغنّي وسليم اللغماني: **مقالات في الحداثة والقانون**، دار الجنوب للنشر، تونس، ص ١٧٠.

وفي حين أن أغلب الدول القومية قد تحرّرت من ماضيها بقبول صبغته التاريخية وإخضاعه للنقد، فإننا عمدنا إلى تقديس تاريخنا بتجاهل جزء من واقعه. فالحضارة العربية الإسلامية تتسم، حسب تعبير علي المزغني، «بالهوة الفاصلة بين الخيال والواقع»[١]، لذا فإنا نمتنع عن توخي أدنى موقف نقدي إزاء تاريخنا، ولقد آن الأوان لتغيير موقفنا منه تغييرا كليا وتحرير الدولة من الإسلام والإسلام من الدولة.

ويعترض تحقيق هذا مشكل لم يجد له المسلمون السنيون حلا، هو إدارة شؤون الدين.

إدارة شؤون الدين

منذ عقود ما انفك المناضلون في سبيل الديموقراطية وحقوق الإنسان بالبلاد الإسلامية يطالبون بإقرار العلمانية. في حين أن الفقهاء والأصوليين يعارضون ذلك معارضة عنيفة، وقد توَخّوا لذلك كل ما أمكنهم تصوره من صيغ الديماغوجيا إلى حد أن العلمانية لم تعد تعني لدى الرأي العام الفصل بين الدولة والدين، بل حُمّلت هذه الكلمة معنى الإلحاد. فالدولة العلمانية لا يمكن أن تكون حسبهم إلا معادية للدين، لكن هذا الاعتقاد لا يمثل إلا جانبا ثانويا من هذه القضية: فالمهم هو أن نمط العلمانية الفرنسية لا يتماشى مع الإسلام، وقد يمكن نقل العلمانية الغربية إلى البلاد الإسلامية الشيعية يوم أن تسمح الظروف به لوجود هيئة دينية منظمة في المذهب الشيعي، لكنّ ذلك ليس من شأن الإسلام السني الذي ليس فيه بابا ولا كنيسة ولا نظاما كهنوتيا. فإذا كانت العلمانية هي الفصل بين الدولة والكنيسة فإنها تكون عندنا من مستحيل الأمور[٢]، لأنها تعني الفصل بين الدولة واللاشيء، لذا ينبغي البحث عن صيغة كفيلة بتمكين فصل الدين عن السياسة. فمما يميّز الإسلام السني أنّ نفقات بناء المساجد ومعاهد التعليم الديني وتعهدها كانت دائما مما تتكفل

١- المصدر نفسه، ص ٧٧.

٢- راجع: H. Boularès: *L'islam, la peur et l'espérance*, chap VIII. intitulé "L'impossible laïcité", J.- C. Lattès, Paris, 1983, p.157.

به الدولة أساسا[١]. كما أن الدولة هي التي تعيّن أئمة الصلاة بالمساجد، والمدرّسين في الجامعات الدينية، والمفتين الذين يرشدون المؤمنين في مسائل الدين. وقد اعتُبر هذا القطاع مصلحة من المصالح العامة، وتقتضي طبيعة الإسلام من الدولة أنه لا يمكنها أن تتخلّص من واجباتها الدينية. فالديموقراطية تقتضي إذن لا فصل الإسلام عن الدولة وإنما الفصل في صلب الدولة بين الوظيفة الدينية والوظائف السياسية، فهذا حل وسط معقول ملائم للظروف بشرط أن يوضع حد لما يلاحظ من تجاوزات تتمحور حول استغلال الدين لأغراض سياسية من هذا الطرف أو ذاك، سواء كانوا أصوليين أو سلطات.

في مطلع الثمانينات عُرضت على الرابطة التونسية لحقوق الإنسان قضية تنم عما ينتج من مشاكل عسيرة الحل عند الخلط بين سياسي الأمور ودينيها في جو من عدم الثقة بين الحكام ومنظوريهم، فقد قِدم إلى الرابطة مسلمون مُصلون يشكون من تعيين إمام على مسجدهم غير معروف، حسب أقوالهم، باستقامته، وليس جديرا بأن يؤمّ صلاتهم، ومن أجل هذا نظّموا ما يمكن أن يسمى «إضرابا عن الصلاة»؛ كان موقفهم مشروعا لأنه ينبغي أن يثق المؤمنون في إمامهم. فتدخلت الرابطة لدى السلطات، وتبيّن أن المسؤولين السياسيين أوّلوا «الإضراب» لا على أنه يعبّر عن عدم الثقة في الإمام الجديد، وإنما على أنه تضامنٌ مع سابقه، الذي أقيل من مهامه لأنه استغلها ليمارس في رحاب المسجد نشاطا سياسيا مناهضا للحكومة. ولم يكن موقف السلطة أقل مشروعية من موقف المصلين، إذا اعتبرنا أنها تحرص على أن يبقى المسجد مكان صلاة في كنف الهدوء والأخوّة لا أن يكون ميدان نزاع.

إن ما أُخذ عن مونتسكيو من فصل بين السلطات في البلاد المسيحية يقتضي بمفعول العلمانية الفصل بين السلطات السياسية والتشريعية والقضائية فقط، أما السلطة الدينية فتمثلها الكنيسة؛ ولذا لا يتسنى في البلاد الإسلامية، كما رأينا، تبني العلمانية حسب النمط الغربي، لأنه لا وجود فيها لكنيسة ولا لكهنوت. وقد يكون حل هذا المشكل بإحداث سلطة دينية على غرار السلطة القضائية تكون مستقلّة عن

١- ويمكن أن يتحقق التمويل، في مستوى ثانوي، عن طريق أشكال أخرى كالهبات، والتبرّعات، وواردات الأحباس العمومية.

السلطات الأخرى ولا نفوذ لها عليها؛ ويمكن أن تكون أساسا سلطة أخلاقية، لا تبت في شيء سوى إدارة المساجد التي ينبغي أن تكون أماكن للعبادة وخشوع التأمل لا يعكّر هدوءها نزاع ولا جدال إيديولوجي. كما ينبغي إقرار حيادها إقرارا جليا والالتزام به التزاما تاما، فلن يكون على الأئمة، أن يدعوا للحكام ولا أن يدافعوا عن سياستهم، وعليهم أن يحجموا عن أدنى انتقاد لعمل السلطات العمومية، وعن التعبير عن أي موقف من مختلف التيارات السياسية. فإذا تم الفصل بين التشريع والدين فصلا واضحا وقَبِله الجميع، ينبغي على المفتين والأئمة أن يقوموا بعملهم في حدود القانون فلا يعارضونه أبدا.

وينبغي أن تنظّم هذه السلطة الرّابعة نفسها تنظيما ديموقراطيا، يُنتخب بمقتضاه إمام لكل مسجد، ويَنتخب أئمة المساجد بدورهم مفتيا بكل جهة. وتضطلع هذه الهيئة الانتخابية بانتخاب مجلس إسلامي أعلى ومفتٍ أكبر على الصعيد الوطني؛ أما الإجراءات العملية للانتخابات فضبطها يكون في حينه، ومبدأها الأساسي هو انتخاب إمام المسجد من قبل المؤمنين الذين يقيمون فيه صلواتهم.

وقد يُنتقد رأينا هذا من قِبل من يقدمه تقديما كاريكاتوريا فيعتبره هادفا إلى بعث كنيسة مقنّعة في الإسلام، وهذا الانتقاد ليس له أي أساس لأن طبيعة الإسلام تقتضي علاقة مباشرة بين الله والمؤمن، ولا يمكن للمؤسسة التي نقترح إحداثها أن تقيم حاجزا حيث لا يمكن، طبعا، أن تقوم الحواجز.

لكن وجود علماء الدين طيلة أربعة عشر قرنا يدل على أن المؤمنين بحاجة إلى مرشدين يوجهونهم في ما يخصّ المسائل الدينية والأخلاقية. وقد كان علماء الدين غالبا محافظين، حلفاء للسلطة القائمة. فالأئمة المنتخبون في مساجد خُلّصت من السياسة من شأنهم أن تكون نزعتهم الإنسانية أبعد مدى ومصداقيتهم أكبر وجرأتهم أشدّ، ويمكن لسلطة من هذا القبيل أن تعلن في يوم من الأيام عن إلغاء الأحكام التي تجاوزها التاريخ، وهو إعلان يمكن أن يرحب به المؤمنون بالغ الترحيب.

وأخيرا يمكن لهذه السلطة أن تمثل الإسلام أحسن تمثيل في الحوار بين

الديانات، وهو حوار ينبغي أن يُشجّع ويتكرر قصد تحسين التعارف بين الشعوب والتقريب بينها.

إن ما نقترحه هو رأي جديد قد يفاجئ ككل جديد، ويثير عند الكثيرين الاحتراز والانتقاد، وربما يُرفض أول ما يعرض. وقد يخشى أولو الأمر أن يحول تطبيقه دون مراقبتهم للمساجد وللقطاع الديني عامة، علماً أنهم يظنون عن خطأ أنهم هم الذين يراقبون في الوضع الراهن هذا القطاع؛ في حين أنهم في الواقع يراقبون عواقب ما يحدث فيه لا أسبابها. إنهم يستبعدون الإرهابيين، لكنهم يفسحون المجال لموظفي الإسلام الرسمي لنشر نظرياتهم التقليدية الخاطئة التي لا يمكن أن تتلاءم مع أسس الدولة الحديثة، والتي لا مناص بحكم جوهرها ومحتواها، من أن ينبثق عنها أصوليون، وهؤلاء بدورهم لا بد أن يُقبل فريق منهم على ممارسة العنف؛ فالمرض يعالجُ بالتصدّي لأسبابه لا لعوارضه فحسب.

لئن اختلف الإسلام التقليدي والرسمي من ناحية والأصوليون من ناحية أخرى فاختلافهم إنما هو في السلوك. أما على صعيد التحليل والنظرية والأسس فلا يوجد أي فرق بينهما، ومن هنا تنشأ بينهما حتما روابط وتمتدّ جسور. وعندما يدرك المضطلعون بالحكم هذا الأمر البديهي فإن مفهوم السلطة الرابعة سيحظى بالانتباه، فيَقبل رجال الدين الفصل بين الدين والتشريع، وتتخلّى الدولة عن وصايتها على ضمائر المؤمنين واستعمال الدين ورجاله لغايات سياسية.

عندئذ سيسعى أولو الأمر إلى الحصول على ضمانات تحول دون مقاومة القطاع الديني الذي صار مستقلا عن الدولة الحديثة والمجتمع المدني، وهم محقون في ذلك. لذا يتحتم إجراء تعديلات دستورية وسن قوانين ملائمة، قصد إحداث الآليات والمؤسسات الكفيلة بضمان عدم تسييس المساجد وغيرها من الأماكن الخاصة بالدين، والكفيلة أيضاً بضمان استمرارية النظام القائم على فصل حقيقي بين السياسي والديني. وينبغي أن تسهر على الحياد السياسي لهذه السلطة الرابعة هيئة دستورية من أعلى مستوى مؤهلة لحلها إذا ما انحرفت عن مبدأ حيادها.

يتعذر اليوم تطبيق هذا الاقتراح لأن الأصوليين لا يقبلونه قبولا حقيقيا، بل يستغلونه لإثارة الشعب في المؤسسات الدينية، ولتسييس الانتخابات، والاستيلاء على

السلطة الرابعة، واتخاذها سلاحا لوضع اليد على أجهزة الدولة. لذا، وبسبب وجود التيار الأصولي يمثّل اقتراحنا مشروعا للمستقبل ـــ وقد يكون للمستقبل البعيد ـــ لا حلاً للوقت الحاضر. ولا شك أن بين الإسلاميين أقلية تؤكد أنها معتدلة حقا، وتطالب باستقلال المؤسسات الدينية استقلالا عضويا[١]، ومطلبها مبدئيا وجيه، لكنه لا يُقبل ولا يمكن تحقيقه إلا إذا قبلت أغلبية كبيرة الفصل بين الميدان السياسي والميدان الديني. والحال أن قيام مثل هذا النظام يقتضي تغييرا هاما في العقليات وفهم الدين.

عندما يقبل الأصوليون مشروعية القانون الوضعي الحديث المختلف عن الفقه، إذّاك فقط يتم الكف عن اعتبار الحركة الإسلامية حركة شغب سياسي، فتصبح مجرد إحالة إلى دين سمح محترم، ويصبح نظام السلطة الرابعة الذي نقترحه قابلا فعلا للتحقيق. وبهذا يكونون قد سلّموا بأن كل ما جدّ من أحداث ذات صلة بالإسلام، منذ موت النبي، أحداث تاريخية لا أحداث دينية. وقد طرح هذه الأفكار منذ قرن ونصف عدد هام من المفكرين المسلمين، ولكن آراءهم لم تروّج الرواج الكافي فكان الاطلاع عليها محدودا.

إن العالم الإسلامي لم يقم بثورته الثقافية والتربوية، وعلى الحكومات أن تضطلع بهذه المهمة لغياب سلطة دينية تضطلع بالدور الذي تقوم به الكنيسة في العالم المسيحي.

ففي كل البلاد الإسلامية تقوم المدارس بتعليم الدين للأطفال، وقد يختلف تنظيم التعليم الديني وحجمه من بلد إلى آخر، لكن المحتوى واحد. ففي تركيا الدولة العلمانية يضطلع القطاع الخاص بتعليم الدين، وفي البلاد الأخرى تضطلع به المدارس الحكومية. وفي حين يخصص نصف توقيت التدريس في المستوى الابتدائي لتعليم الدين في المملكة العربية السعودية، تُخصص له في بلاد أخرى حصص محدودة. لكن هذه الفروق العديدة، التي تبدو في الظاهر هامة، لا تغيّر شيئا من جوهر الأمور. ففي كل هذه البلدان، من العربية السعودية إلى تركيا مرورا

١- إحميدة النيفر: **الدولة والدين في الحوار الحاضر: الإسلامية أو السبيل الوسط، التعددية والعلمانيّة**، مذكور سابقا، ص ٢٠٥.

بكل البلاد الإسلامية الأخرى ورغم كل ما بينها من اختلافات دستورية وسياسية واجتماعية، تُلقّن الشريعة وتاريخ الإسلام بطريقة تقليدية صرفة، أي كما كان ذلك يتم قبل ألف سنة. ولا يزال الأطفال يُلقنون في كل مكان أحكام قطع يد السارق ورجم الزاني وقتل المرتدّ وغلق البنوك ومحاربة الكفار، كما تُقدّم الخلافة على أنها النظام الذي لا مثيل له من حيث المشروعية. كل هذا في حين أن كل ما يحدث في الحياة السياسية والاقتصادية والقضائية مخالف لما يُلقّن تمام المخالفة، وينجم عن ذلك حيرة المؤمنين بين نمطين من التفكير، إذ هم يُلقّنون أحدهما ويمارسون الآخر. ولهذا يكفي أن ينضاف إلى حيرتهم عامل من عوامل الغضب لينساقوا وراء الإغراء إلى التحول إلى الأصولية.

لقد اندهش الملاحظون لنجاح أحزاب أصولية في الانتخابات التي جرت في تركيا، الدولة الداعية إلى العلمانية ومارستها منذ أكثر من ثمانين سنة؛ ولتفسير هذا النجاح راح الملاحظون يبحثون كالعادة عن أسبابه الاقتصادية والاجتماعية وأغفلوا العامل الأساسي المتمثل في الثقافة والتعليم. ففي تركيا تمر نسبة هائلة من الأطفال والفتيان بنظام مدرسي إسلامي خاص (مدارس قرآنية في المرحلة الابتدائية ومدارس الإمامة والخطابة في المرحلة الثانوية والكليات اللاهوتية في التعليم العالي)، ويشرف على هذه المؤسسات مسؤولون من ذوي التوجه الإسلامي، أو على كل حال من ذوي التكوين السلفي، ممن يدرسون الفقه طبقا لمحتواه التقليدي.

إن العلمانية، بما تيسّره من استمرار النظام الديموقراطي في العالم الغربي، ممكنة فيه وقابلة للدوام باعتبار وجود مؤسسة من قبيل الكنيسة تتكفّل بالشؤون الدينية من ناحية، وباعتبار ما قطعته فكرة العلمانية من الأشواط جعلتها مقبولة عند الناس، بل مُطالباً بها من قبل أغلب رجال الدين من ناحية ثانية. لكنّ إقرارها في تركيا قد تم بدون توفر الشروط اللازمة، ومن هنا كان عدم استقرار النظام العلماني والتدخل العسكري دوريا لصدّ ما يهدّده من أخطار، إذ قلّما يكون للنظام غير الملائم حظ من البقاء؛ أما إذا أُحدِثت مؤسسة دينية ديموقراطية لسدّ الفراغ، واضطلعت الدولة بدفع المجتمع، عن طريق المدرسة خاصة، إلى تطوير الأفكار، فإن النظام يكون قابلا للاستمرار؛ وجملة القول أنه نظراً إلى أنّ الدولة العلمانية تمتنع بحكم

المبدأ الذي تقوم عليه من التدخل في الشؤون الدينية، فإن العلمانية في تركيا كانت بمثابة فخّ منعها بدورها من الاضطلاع في ترقية الحرية وتطوير المجتمع.

لذا فعلمانية الدولة لا تكفي في العالم الإسلامي لفصل السياسة عن الدين، ولا مناص من التوعية في الميدانين التربوي والثقافي. فالمدرسة هي التي تنتج الأصولية أو تساعد على انتشارها؛ وبالمدرسة يمكن ــ كما يجب ــ أن تُقاوَم الأصولية.

إن ما اقترحناه من نظام سلطة رابعة مستقلة عن المجال السياسي لا حظّ له في الاستمرار ما دام الطلاق قائما بين الحياة السياسية، بمحتواها الاقتصادي والاجتماعي، وبين نظام القيم الذي تروّج له الأجهزة التقليدية في ميداني الثقافة والتعليم.

أما إذا أُصلحت التربية إصلاحا يجعل المدرسة تروّج للمفاهيم الحديثة، المطابقة في آن واحد لروح الإسلام ولتطور البنى الاجتماعية والسياسية في أغلب البلاد الإسلامية، فإن المغريات الأصولية ستنقرض بعد بضعة عقود، أي حينما يكون جل المؤمنين قد تكوّنوا في المدرسة الحديثة.

وفي الوقت الراهن فإنّ أولى أولويات العالم الإسلامي تتمثل في إصلاح النظام التربوي إصلاحا جذريا.

التربية والحداثة

«ليست كل سياسة قذرة ولا كل نشاط عبثا»

(منديس فرانس)

في يوم ٤ تشرين الثاني-نوفمبر ١٩٩٥ اغتيل الوزير الأول الإسرائيلي «إسحاق رابين»، وهو أكثر السياسيين الإسرائيليين اقتناعا بضرورة إحلال السلام مع الفلسطينيين. وقد اغتاله غدرا «إيغال أمير»، الذي سرعان ما تبين أنه طالبٌ بإحدى الجامعات الدينية في تل أبيب، وهي جامعة بار ايلان. وهنا لنا أن نتساءل: أيوجد رابط بين جريمته تلك والتعليم الديني الذي تلقّاه؟ إن الإجابة بنعم عن هذا السؤال لأمر يفرض نفسه عندما نعلم أن من عُرف من الإسرائيليين في السنوات الأخيرة بجرائمهم ضد الفلسطينيين إنما كانت دوافعهم كلهم من قبيل ديني[١]، مثل «باروش غولشتاين»، مقترف مجزرة الخليل التي قُتل فيها تسعة وعشرين مصلّيا بالمسجد الإبراهيمي، يوم ٢٥ شباط-فبراير ١٩٩٤، ومثل «ناحوم فريدمان»، الجندي الذي تسبب في جرح ستة فلسطينيين بسوق الخضر بالخليل. إلى غير ذلك من الأمثلة العديدة، مما جعل الحبر «يهودا أميشاي» رئيس «أميهاي»، وهو حزب صهيوني معتدل، يستنتج قائلا: «نحن مذنبون بالتربية التي قدمناها لجيل كامل استخدم استخداما سيئا خطيرا 'الحلاخا'، أي التقاليد الدينية اليهودية»[٢]. ومعلوم أنّ لقب «راف»، الذي تمنحه المدارس التلموديّة الإسرائيليّة، هو تتويج لتعليم غاية في التخصص، حيث يكون حتى الفكر اليهودي الليبرالي، مثل فكر ابن ميمون، غائبا تماما[٣].

١- راجع: *Le Nouvel Observateur*, 20-26 févr.1997; p. 7; *L'Express*, 9 nov. 1995.

٢- جريدة **لابريس**، (تونسية)، بتاريخ ١٢ كانون الأول-ديسمبر ١٩٩٥.

٣- راجع: J. Eisenberg, «Des rabbins, des prophètes et des fous», *le Monde* du 29 nov. 1995, p. 17

لذا لا نغالي إذا قلنا إن ثمة قانوناً كونياً يجعل رجال الدين، إذا ما أطلقت أيديهم، يفضّلون الاستحواذ على التعليم وقصر هذا التعليم على دائرة الدين، بل على أكثر دوائره تقليدية.

وقد كان الأمر على ما ذهبنا إليه مدة طويلة في الحضارة المسيحية، إذ أغلق جوستينيان Justinien منذ سنة ٥٢٩ م مدارس الفلسفة اليونانية «الوثنية»[١]. وقد نجم عن ذلك انعدام الحياة الفكريّة خارج الأسقفية والمطرانيّة، وأصبحت حكرا على الكنيسة التي أخذت على عاتقها جميع المؤسسات التعليميّة، وأخضعتها لمنهج تقليدي جعلته في خدمة تلقين الدين وتعليم الأناشيد الطقوسية.

وفي سنة ١٢١٠ أدان المجمع الكنسي بباريس تعليم المذهب الأرسطي في الفلسفة، وهو حُكمٌ بالإدانة جُدِّد من طرف «غريغوريوس التاسع» ثم «أوربانوس الرابع». ونفس الأمر حصل مع فلسفة توما الأكويني (١٢٢٥-١٢٧٤) على الرغم من أنها كانت أولى الفلسفات المسيحية المتميزة حقا بالعمق والطرافة، إذ استلهم الأكويني آثار ابن رشد واستخدمها للتوفيق بين العقل والنقل، بين العقلانية والفكر المسيحي، وذلك على الرغم مما كان يبديه ظاهريا من معاداة لابن رشد[٢].

ثم أنه قد فُرِض على كليّة «ديكري» Décret بباريس، التي أُنشئت سنة ١٢١٣ ثم تطورت إلى أن أصبحت في القرن التاسع عشر كلية الحقوق بباريس، أن تلتزم بتعليم القانون الكنسي[٣] وتقتصر عليه، وأن تمتنع عن تدريس القانون الروماني[٤].

وقد أنشأ ملك فرنسا «الكوليج دي فرانس» سنة ١٥٢٤، وذلك بهدف إيجاد مؤسسة موازية تُخفف من ثِقل المؤسسات الدينية. فنشأ ضرب من التنافس بين الكنيسة والسلطة الملكية، تأتّت عنه منافع جمّة، إذ دفعت السلطات الأكاديميّة إلى قبول شيء من الانفتاح، وحرّضت رجال التربية على إفساح حقول المعارف والبحث. من ذلك أنه فُتح المجال لتدريس فلسفة القديس الأكويني والقانون الروماني.

١- راجع: A. Tuilier, *Histoire de l'Université de Paris et de la Sorbonne*, nouv. Librairie de Fr., Paris , 1994, p. 31

٢- تويليي، نفسه، ص ١٣٢ إلى ١٣٦.

٣- نفسه، ص ٤٥.

٤- نفسه، ص ٣٣٩.

وفي أثناء ذلك، كان «علماء» العالم الإسلامي قد نحّوا جانبا جميع العلوم العقلية، فنُسيت رياضيات الخوارزمي وطبّ ابن الجزار، ليُكتفى بعلم «ديني» يُفترض فيه أنه ثابت لا يتغيّر، وأنه قادر على إنتاج ذاته إلى ما لا نهاية له في زمن لاتاريخي[١]. وقد تغاضت السلطة السياسية عن هذا الوضع وتركت رجال الدين يفعلون ما يشاؤون.

أمّا في العالم المسيحي، فإنّ وجود سلطة سياسية موازية للسلطة الدينية قد كان ذا نفع جليل بالنسبة إلى النمو الثقافي والتقدم العلمي فالرفاه الاقتصادي؛ في حين أنّ الخلط بين السُّلطتيْن وتداخلهما في العالم الإسلامي قد هيّأ للخمول والتحجّر.

وفعلاً، وفي مطلع القرن التاسع عشر، هيأت كل من الصدمة التي أحدثتها حملة نابوليون بونابرت على مصر والاتصالات المستمرة التي كانت لتونس مع الضفة الشمالية للبحر المتوسّط، هيأت لظهور المصلحين الأوائل أمثال قبادو ومحمد بيرم وبو حاجب وخير الدين وابن أبي الضياف في تونس، ومحمد علي ثم الطهطاوي في مصر. وقد عملوا كلهم في سبيل تجاوز الانغلاق وتكريس التفتّح على العالم، خاصة عن طريق خلق مؤسسات تعليميّة جديدة. ولكن مساعيهم تلك لم تحرّك سواكنَ الأزهر في مصر ولا سواكن الزيتونة في تونس.

ثم جاء الجيل الإصلاحي التالي من أمثال عبد العزيز الثعالبي وعلي عبد الرازق والطاهر الحداد، وهو جيل تجلت لديه الرغبة الإصلاحية وتجذّرت. ثم إن المؤسسات الدينية فقدت تأثيرها بحكم رفضها الإصلاحات الجذرية التي كان يتطلبها وضعها، فآل الأمر بمشايخها إلى أن أصبحوا خلال ١٩٥٠-١٩٦٠ وكأنهم «بقايا عهد انقرض»، أعجز ما يكون عن مزاحمة المثقفين والخبراء الذين تعلموا في أوروبا أو المدارس الوطنية الجديدة. إلا أن منزع هذا التطور لم يكن خطيا إذ أننا سنشهد عودة الأصولية بداية من أوائل السبعينات.

١- راجع: B. Botiveau, “Apropos des gardiens de l’islam”, in *Correspondances*, Tunis n° 46, juin 1997, p. 5.

ويعود أصل الداء إلى التعليم، فقد أنشأت الحكومات الحديثة تعليما عصريا موازيا للتعليم التقليدي، معتبرة أن تطوير هذا الأخير أمر ميؤوس منه. غير أنه كان على التعليم العصري أن يؤمّن أيضا التعليم الديني، إضافة إلى تعليم اللغة العربية. ولهذين الغرضين جرى الاعتماد على خرّيجي التعليم الديني، الذين كانوا كثرةً والذين حطّوا الرحال في المدرسة العصريّة ببرامجهم وطرقهم وعقليّاتهم. وبهذا كانت الدودة في خبايا الثمرة كما يقال.

في العقود الأخيرة من عهد الحماية بتونس لم تتجاوز نسبة تمدرس الأطفال البالغين من العمر ست سنوات ١٥ %، وبداية من الاستقلال تبنّى الحكّام الجدد سياسة تربوية تعتمد تعميم التعليم أي التمدرس المكثّف. وفي غياب إطارات ذات تكوين عصري، كان لزاما أن تُنتَدب أعداد هائلة من المدرّسين من ذوي التكوين التقليدي؛ وذاك ما حصل أيضا في المغرب الأقصى؛ وأمّا الجزائر فقد استنجدت بالمتعاونين المصريّين الذين كانوا لا يختلفون كثيرا عن زملائهم في كل من تونس والمغرب. فقد وجِد في كل هذه البلدان مدرسون تكوّنوا تكوينا تسوده روح ماضوية تنتمي إلى عصر غير العصر الذي نعيشه، مكلّفين مدة عقود بتكوين مجموع الشباب، فبثوا في تلاميذهم إحساسا بالتمزق، وهو إحساس ناتج عن التفاوت بين نظام القيم التي تُدرس من جهة، والواقع الاجتماعي والسياسي من جهة أخرى، فكانت النتيجة مأسوية، في حالات قصوى، إذ ولّد ذلك الوضع أفرادا منفصمي الشخصية أو متطرفين.

لذلك كانت نشأة الحركة الأصولية من إنتاج القطيعة بين المجتمع ومدرسته. وما لم نتدارك الأمر ونعالج هذا الخلل الخطير فإن الأزمة ستتواصل، أما إذا وفّقنا إلى تشخيص الداء التشخيص الجيد، ووفرنا العلاج الملائم، فلن تكون تلك الأزمة إلا كبوة عارضة أو مجرد حدث طارئ في مسيرة التطور التاريخي. وإن دراسة مقتضبة لتاريخ التعليم في تونس منذ أكثر من قرن لكافية لإظهار العلاقة بين محتوى التعليم في مرحلة ما والإيديولوجيا الغالبة على الشباب، ثم بعد سنوات على الكهول.

تطور التعليم بتونس

التجارب الإصلاحية الأولى

بعد حوالي ثلاثة قرون من الجمود الاقتصادي والاجتماعي، ومن السبات الثقافي العميق، بدأت تونس تعي تخلفها ودخلت في مسار نهضتها. ويمكن في هذا الاتجاه اعتبار سنة ١٨٤٠ سنة بداية الانفصال بين العهدين، إذ تأسست فيها المدرسة الحربية للتقنيات بباردو، وهي المدرسة التي شرعت في تدريس اللغات الأجنبية ضمانا للتفتح على العالم والعلوم الصحيحة للتدرب على التقنيات المستحدثة. ومنذ ذلك الحين، ولمدة إحدى وأربعين سنة، أي حتى ١٨٨١ حيث فرضت علينا الحماية الفرنسية، عرفت البلاد التونسية سلسلة من الإصلاحات والمستجدات التي كانت بمثابة بداية ثورة هادئة متّزنة، مثل إلغاء الرق[1] في ١٨٤٢-١٨٤٦، وإصدار عهد الأمان سنة ١٨٥٧، وهو نوع من الإعلان عن حقوق الإنسان. وفي سنة ١٨٦١، كان ظهور أول دستور، فأول مجلة أو نص قانوني مدوّن.

وقد يبدو للبعض الآن أنّ هذه النصوص غير كافية، لكنها كانت في عهدها ذات قيمة كبرى وأهمية لا يُستهان بها. فمما يسترعي الانتباه أن المجلة كانت مدهشة حقا بما تختصّ به روحُها من نزعة عصرية، إذ ورد في فصلها ٢٠٣ تعدادٌ للعقوبات التي يمكن التصريح بها ضدّ المنحرفين، وهي: الحكم بالإعدام، والأشغال الشاقة، والسجن، والنفي، والغرامة المالية. والناظر في قائمة العقوبات هذه يتبيّن له

١- «في كانون الأول-ديسمبر ١٨٤٢ أصدر الباي أمرا يقضي بأنّ كل مولود في المملكة التونسية حرّ لا يباع ولا يشترى، ثمّ جاء القرار الشهير في كانون الثاني-يناير ١٨٤٦، والقاضي بإلغاء جميع أشكال الرق بالبلاد التونسية»، عن عبد الحميد الأرقش: «إلغاء الرق في تونس في القرن التاسع عشر؛ أسبابه وأبعاده»؛ مداخلة في ندوة «**الرق في الحضارة العربية الإسلاميّة**»، تونس ٢١-٢٢ شباط-فبراير ١٩٩٧، التي نظّمها قسم العربية والترجمة بمعهد بورقيبة للغات الحيّة «وحدة البحث في الحضارة»، احتفالا بالذكرى ١٥٠ لإلغاء الرق من البلاد التونسية، والتي نُشرت بمركز النشر الجامعي، تونس ١٩٩٨، ص ١٠٦، فا. أيضا نصّ «أمر» أحمد باي إلى علماء ومشايخ ومفتيي تونس يتضمّن إعلامهم بإلغاء الرق وعتق العبيد: كتب في محرم عام ١٢٦٢ هـ (كانون الثاني-يناير ١٨٤٦ م)؛ ص ١٧١، مع ترجمة ع.ح. الأرقش إلى الفرنسية، المصدر نفسه، ص ١٧٢.

أنّ أصناف العقاب البدني لم يعد ذكرها واردا، بل إنّ الفصل ٢٠٤ يضيف قاضياً بأنه «يمنع التصريح بعقوبات أخرى غير المنصوص عليها في الفصل السابق التي يمكن أن تنجم عنها آلام بدنيّة». وهكذا فإن الردة مثلا، وهي أمر غير منصوص عليه في المجلة، ليست مما يُعاقب عليه.

والحقيقة أنّ المشرّع اقتصر على تأكيد تطورٍ كان بدأ منذ قرن ونصف، فقد كان الباي، منذ عهد مؤسس الدولة الحسينية (١٧٠٥-١٧٣٥)[١]، يرأس بنفسه المجلس الشرعي عندما يتعلق الشأن بمحاكمة مقترف جريمة خطيرة، في حين أن المخالفات البسيطة كانت منوطة بعهدة «القايد» أو والي الجهة. ثم اتجهت السلطة السياسية شيئا فشيئا إلى جعل العدالة الجزائيّة عدالة علمانية. وقد سعد السكّان بهذا التطور، لأن مؤسسات العدالة الدينية كانت باهظة التكاليف، ولأن قضاتها كانوا من المرتشين[٢]. وقد نتج عن ذلك بروز إسلام شعبي مستقل تماما عن الفقه الجنائي الإسلامي، وهو ما سماه فتحي التريكي «الإسلام العُرفِيّ المتجذّر في طيات المجتمع التونسي»، الذي هو أساساً عبارة عن «أخلاقيات اجتماعية تتميّز بالتكافل والكرم والأريحية والاعتدال والشفقة»[٣].

وأما الريف فقد كانت عادات أهله تجهل قساوة أحكام الشريعة، إذ كثيرا ما يهرب الشاب والشابة من «الدوار»، أو من المنطقة في حالة عدم رضا أهلهما عن زواجهما أو رفض عائلاتهما لرغبتهما تلك، ثم تذعن العائلات، عادةً، للأمر الواقع إلا إذا عُرِضت على أنظار المحكمة نازلة؛ وفي هذه الوضعيّة تصدر حكما ضد الرجل تُغرّمه بمقتضاه بخطيّة قدرها عشرة جِمال (إبِل)، إذا كانت المرأة متزوّجةً[٤]، أو بنصفها في صورة ما إذا كانت المرأة لا تزال عزباء وخلواً من الروابط. فأين نحن من الرجم بل حتى من الجلد بالسوط!!؟

١- وإن كان حسين بن علي مؤسس الدولة الحسينية بقي يمارس مهام الباي من ١٧٣٥ إلى ١٧٤٠ لكن بمشمولات محدودة نظرا لثورة علي باشا.

٢- ج. بن الطاهر: **الفساد وردعه**، كلية الآداب، منوبة، تونس، ١٩٩٥، ص ٢٦.

٣- راجع: *La stratégie de l'identité* ,Ed. Arcantères, Paris , 1998, p. 90

٤- بن الطاهر، مذ. أعلاه، ص ١٤٢.

وقد أوردت المجلة الصادرة سنة ١٨٦١ من جديد هذه المخالفة في فصلها ٢٦٣ دون أن يكون العقاب المخصص لها قاسيا. مما يبرهن على أنّ الاتجاه كان سائرا نحو التلطيف في العقوبة وآخذا بمبدأ الحكم الألطف في المادة الجزائيّة، إلى أن انتهى به المطاف إلى عدم التجريم، إلا إذا ما تعلّق الشأن بقاصرة. ولم يكن نمط العيش هذا، وعلى هذه الكيفية، خاصا بحالات شاذة أو معزولة لا يُقاس عليها أو بأقليّة من السكّان، بل كان ذاك هو الذي يشمل الغالبية الغالبة منهم، باعتبار أن التونسيين كانوا موزعين ديموغرافيا على أساس أنّ نسبة سُكّان المناطق الحضرية لا تتعدّى ١٠%، حسب بعض الباحثين[١]، أو فيما بين ١٢% و١٣%، حسب البعض الآخر[٢].

ثم إنّ البغاء قد كان في المُدن يُمارَس بصفة عادية ومُقنّنة، كما بيّنت الدراسة التي أعدّها كل من دلندة وعبد الحميد الأرقش حيث كتبا قائليْن: «إنّ البغاء المسموح به وحتى المنظّم بقانون هو قائم فعلا... وهو قديم يعود على الأقل إلى بداية العهد العثماني»[٣]. وهذا يعني أن هذه الظاهرة كانت مقبولةً من الدولة ومن السكّان على حد السواء.

وبالإضافة إلى هذا، فالفصل ٢٨١ من المجلة يُعاقب، فعلاً، على الاتّجار بالمشروبات الكحوليّة وبيعها... ولكن خارج المحلات المرخّص لها تخصيصا لهذا الغرض.

ويمكن لنا أن نقول، في نهاية الأمر، إن الدولة والمجتمع كانا متمسكين بالإسلام وفيّين له، وإن الإسلام هو مرجع الجميع، ولكنه إسلام شعبي إنساني معتدل مختلف عن ذاك الذي في بطون الكتب السلفية.

١- راجع: J. Abdelkafi, *La politique d'aménagement du territoire et de planification urbaine*, ITES, Tunis, 1995, p. 189

٢- راجع: A.Nouschi, «Observations sur les villes dans le Maghreb précolonial», in *Cahiers de la Méditerranée*, n°23, déc.1981; p.3.

٣- راجع: D. et A. Larguèche, *Marginales en terre d'islam*, Ceres productions, Tunis 1992, p.12.

فبحكم تطور عميق الامتداد، وهو تطور فعلي وإن لم يُنظّر، صُقلت النتوءات وخفت حدة الإفراط في تشدد الفقه، فتعايش المسلمون، القائم منهم بالفروض وغير القائم بها، في سلام، كما تعايشوا في سلام مع الأقلية اليهودية والأقليات الأجنبية. أمّا المرأة البدوية، ولم تكن متحجبة، فإنها ساهمت في أعمال الحقل وفي الحياة الاجتماعية التي كانت تتصف بضرب من الاختلاط.

أمّا في المدن فإنّ العادات ليست كما هو شأنها في الريف، ولكنها، مع ذلك، ليست شديدة إلى الحد القَصِيّ. من ذلك أنّ قنصل فرنسا في سوسة قد تحدث، في منتصف القرن التاسع عشر، عن وجود بعض مظاهر الزواج المختلط، ومنها أنّ امرأة مسلمة كانت تعيش مع رجل مسيحي في وضع معاشرة حرّة[1] متغاض عنه من جانب الدولة ومن طرف السكّان على حد سواء، كما تحدّث القنصل عن الزنا فبيّن أنّ مقترفه كان يتعرض إلى عقوبة الإبعاد، إذ يقول: «منذ أن تُخُلِّيَ عن معاقبة مقترف الزنا بإغراقه[2]، أصبح عقابُ المرأة المذنبة، إثر شكوى يقدّمها الزوج المُهان، أو تلك التي تكون رخصةً هشّة، يقضي بإبعادها في 'جزر قرقنة'، في حين أنه، في أزمنة غير هذا الزمان، كان يمكن أن يكون العقاب أكثر حسما والمآل أكثر قسوةً»[3].

وليس إزاء هذا الإسلام، الذي كان مُمارسا على أساس هذا الفهم وعلى الصعيد الرسمي والشعبي معا، إلا حالة واحدة شذّت عن ذلك، ونعني القطاع التعليمي الذي كان قليل الانتشار وضيّق التوسّع، كما كان، في عيْن الآن، مغرِقا في التقليديّة إغراقا يشمل عناصره الفاعلة ومحتوياته ومقاصده.

فقد كان عدد المؤدّبين لا يتجاوز ١٢٥٠، يمارسون مهنتهم التقليديّة في

١- راجع: Pélissier, *Description de la Régence de Tunis*, 1ère éd., Paris, 1853, rééd., Ed. Bouslama, Tunis, 1980, p. 337 et s.

٢- في القرون الوسطى كان الحكم بالإعدام على المرأة الزانية ينحصر في حالة الزنا مع غير المسلم، ولم يعد الرجم مستعملا ووقع تعويضه بالإغراق، إذ أصبحت العبارة الشائعة والدارجة على الألسن هي: «الشكارة والبحر».

٣- بليسّيي: مذ.، ص ١٠٨.

كتاتيب، على نحو ما يمارس المعلمون مهنتهم اليوم في المدارس الابتدائية[١].
وفي تلك الكتاتيب كان الذكور من الصبيان يتعلّمون الأبجديّة وبعض المبادئ في النحو العربي، ويحفظون القرآن عن ظهر قلب. وأمّا الزيتونة، التي كانت توفّر تعليما يناسب مستواه آنذاك ما عليْه الآن مستويا الثانوي والعالي، فقد كان عدد تلاميذها الإجمالي لا يتجاوز الألف تلميذ، يتلقّوْن في جلهم تكوينا موجَّها لوظائف القضاء الشرعي والعدول وأئمة المساجد[٢]. غير أنّ هذه المؤسسة قد شهدت، في أواخر القرن الماضي، نسبة مرتفعة في الغياب؛ إذ أنّ عدد التلاميذ الذين كانوا يتقدمون لإجراء الامتحانات لا يتجاوز قطّ ثلاثمائة مترشّح[٣].

وبالإضافة إلى هذا فقد كانت برامج التعليم مقتصرةً على تلقين اللغة العربية والدين الإسلامي، ولا مكان فيها لا للعلوم ولا للرياضيات ولا للتقنيات، بل إنّ التاريخ الوحيد الذي كان يعتبره الشيوخ، وعددهم يتراوح بين ثلاثين وأربعين شيخا[٤]، صالحا لأن يُعرض ويروى، إنما هو التاريخ الإسلامي، وداخله تكون المفاضلة لفائدة فترتيْ النبي و«الخلفاء الراشدين» الأربعة؛ في حين أنّ تاريخ تونس السابق للفتح الإسلامي مجهول جهلا كليا، شأنه في ذلك شأن التاريخ الكوني العام بقديمه ووسيطه وحديثه ومعاصره.

وتضمنت برامج الزيتونة تدريس الفقه الإسلامي ولكن في أكثر تصوراته إغراقا في التقليد ووفقا لأشد النظريات محافظة. ويعني ذلك أن التدريس اقتصر على ما كان يُعتبر من الشريعة في أصفى أصولها. ولئن اتفق أن أُتي بذكر المعتزلة فإنما للتعريض بضلالهم دون اجتهاد في معرفة نظرياتهم ومناقشتها. أما ابن خلدون وابن رشد فما كانا ليُذكران أو ليقع التعرض لخصائص المنهج الاجتماعي عند هذا أو لخصائص المنهجية العقلانية عند ذاك. ثم إنّ طرق التدريس كانت لا هم لها

١- ب. ل. عزيز: *Tels syndicalistes, tels syndicats*, imp. Tunis Carthage Steac ;1980, p.1.

٢- بليسّيي: مذ.، ص ٥١.

٣- م. العزيز بن عاشور؛ جامع الزيتونة المعلم ورجاله، تونس، سراس، ١٩٩١، ص ١٠٩ و ١١٠.

٤- بن عاشور، مذ.، ص ١٠٥؛ بليسّيي: مذ.، ص ٥١.

ولا غاية سوى ملء الرؤوس و«حشوها حشوا»، ولا يهم أن يكون أو لا يكون التمثّل والاستيعاب. ويبدو أنّ هذه الحالة ليست وليدة العهود الأخيرة بل هي مستحكمة في التعليم الزيتوني منذ القديم، أو على الأقل منذ عبد الرحمن بن خلدون، حيث نجد أنه تحدث عنه وعن تَدَنِّيه بشيء من الحزن والأسى، وأنه فسّره قائلا إنّ التلاميذ والطلبة يتعلّمون بالحفظ والاستظهار دون المناقشة والحوار.

والحاصل أنّ التعليم الزيتوني لا يعنيه المجتمع وتحوّلاته، ولا تشغله أوجه الممارسة السياسية وأطوارها ولا العادات الاجتماعية وتقلّباتها؛ إنه، بِرُؤاه ومضامينه وبخرّيجيه وأساتذتهم، قابع في برجه العاجي بمعزل عن المكان والزمان. فباستثناء مسائل الزواج والطلاق والميراث، وبالطريقة التي كانت تُتناول بها وتمارس ويُبت في شأنها بالمدن عن طريق المحاكم الشرعية. لم يكن التعليم الزيتوني مُناسبا لا لحاجات المجتمع ولا لواقعه. والغريب في الأمر أنّ المربّين والتلاميذ، على حد السواء، على بيّنة من هذا البون الشاسع، فهم يُدركون، تمام الإدراك، أنهم يتحرّكون جميعا في ما يمكن تسميته بـ«العالم اللاواقعي»، وهو العالم الذي وصفته العديد من الكتب، التي وضعها منذ قرون خلتْ علماء تأثروا بملابسات ظروفهم الزمانية والمكانيّة، بحيث لم تكن لهم من نقاط الاشتراك مع تونس في القرن التاسع عشر إلا ما قل وندر.

وإذنْ، فهناك قطيعة كبرى بين الإسلام كما قُرِّر في برامج التدريس وبين الإسلام كما يعيشه التونسي، وكما يفهمهُ الشعب الذي ترك جانبا جزءا كبيرا من أحكام الفقه وجعلها من باب الأحكام المتقادمة، التي لا يُلتجأ إليها ولا تُعتمد عند التعامل الواقعي المعيش بسبب صرامتها الشديدة، محتفظا بما هو أساسي في الدين كالإيمان بالله ورسوله والأمل في الفوز بالجنة بعد الموت.

إنه منزع إنساني عميق وتعلُّق بالقيم السمحة. وفي هذا المقام فإن التجارب الصوفيّة، وقد تأسست على محبّة الله والإنسان، مفيدة أيّما إفادة لأنها دالة على إسلام أعماق النفس، وأعماق الإيمان، والتوحّد مع الله. وقد كانت تنتظم من حين إلى آخر تظاهرات جماعية، إلا أنها كانت على الدوام تظاهرات تطوعية صرف وسلمية محض.

وإلى جانب هذا الإسلام المعيش كان هناك الإسلام كما يدرّس، وقد بقي إسلاما محنّطا لا صلة له بالواقع الاجتماعي ولا شأن له بأي ضرب من ضروب التطور.

والحق أنه ما كان لهذه القطيعة مع الواقع ومع التطور الزمني أن تدوم طويلا، لأن الذين يتلقّوْن مثل هذا التعليم ويخضعون لمثل هذا التكوين عادةً ما ينتهي بهم الأمر إلى رد الفعل، إمّا في اتجاه التأثير على المجتمع لجعله قريبا من النموذج المُلقَّن لهم (وهذا ما سيكونه رد فعل الأصوليين فيما بعد)، أو في اتجاه التعليم ذاته لفرض تغيير فيه ومحاولة تقريبه من الواقع الاجتماعي وتطوراته. والسبب في دوام تلك القطيعة إنما كان يكمن في قلة عدد التلاميذ والمدرسين آنذاك. ذلك أنه عندما سيشهد هذا التعليم، في مراحل لاحقة، انفجارا كميا هائلا فسيكون له تأثيره الكبير على الشباب وسيصبح بذاته مصدر الصعوبات الكبرى، لأن بذور الأصولية كانت قد زرعت فيه.

وقد تفطّنت النخبة السياسية التونسية الواعية لذلك منذ أولى خطواتها النهضويّة ووعت وجوب تطوير التعليم وضرورة ذلك المُلحّة، فاتخذت لأجل ذلك اتجاهيْن اثنيْن، تجسّم أولهما في إنشاء المدرسة الحربية بباردو، وثانيهما في اتخاذ إجراءات لمحاولة تطوير التعليم الزيتوني من الداخل، كما نص على ذلك مثلاً الأمر الصادر في ٢١ شباط-فبراير ١٨٤٠، والأمر الصادر في غرّة كانون الأول-ديسمبر ١٨٤٢، وإنشاء لجنة إصلاح التعليم. وقد عملت هذه اللجنة فيما بين شهريْ نيسان-أبريل وحزيران-يونيو١٨٦٢، ولكن هذه الجهود آلت إلى الفشل دائما لأنها كانت، في كل مرة، تصطدم بنزعة المؤسسة الزيتونية المحافظة[١].

وعندما يُعَيّن لاحقا خير الدين، ذاك المصلح الكبير مؤسس تونس الحديثة، وزيرا أولا فإنه سيعتبر بهذا الفشل دون أن ييْأس كليا من الزيتونة، إذ نجده يصدر، بين ١٨٧٥ و١٨٧٦، مجموعة من القرارات الهادفة إلى إعادة تنظيم التعليم الزيتوني. ثم إنه أنشأ في سنة ١٨٧٥، موازاة لذلك، المعهد الصادقيّ حيث التوجّه

١- راجع: M el Aziz Ben Achour, “ Enseignement et tradition: la Zitouna” in *Itinéraire du savoir en Tunisie*, Ed. Alif-Cnrs, Paris p. 130 ; N. Sraieb, *Le Collège Sadiki de Tunis*, éd. Alif,Tunis.

العصري، إذ ستجد العلوم واللغات الأجنبية لها فيه مكانا، إلى جانب اللغة العربية والدين الإسلامي. وقد كان هذا القرار حاسما بنتائجه الجبّارة التي ستظهر في السنين اللاحقة، والتي ستحدد إلى حد كبير مستقبل البلاد التونسية؛ فالمعهد الصادقي هو الذي ستترعرع في أحضانه النخبة التونسية، التي أسس أفرادها حركة النضال لأجل الاستقلال وقادوها، ثم سيكونون بُناةَ الدولة العصرية.

غير أن هذا التوجه لم يكن دون سلبيات تمثلت لدى الشباب التونسي في ثنائية التكوين وازدواجية العقلية واختلاف الآفاق. ويمكن القول في اختصار شديد إن الصادقيين كان وطنهم تونس وأنموذجهم عصر الأنوار الأوروبي، أما الزيتونيون فكانت المدينة المنورة وطنهم و«الخلفاء الراشدون» قدوتهم، على نحو ما كانت تبدو ملامحهم من خلال كتب التمجيد. وسيصبح هذا الاختلاف في التصورات على غاية من الخطورة، مع تطور النظامين التعليميين تطورا كميا متزايدا في النصف الأول من القرن العشرين.

ففي مطلع القرن العشرين أنشأ الصادقيّون، وقد انتصروا للحرية وكَلِفوا بالحداثة، حركة «الشباب التونسي»، التي كانت النواة الأولى للحزب الدستوري القديم ثم للحزب الدستوري الجديد، وهو حزب الحركة الوطنية. كان أفراد هذه الحركة يتخذون من جريدة «التونسي»[١] منبرا لنشر أفكارهم وبثها، والتعبير عن مطالبهم التي كانت تنادي بإجراء إصلاحات اجتماعية واقتصادية، وتنتقد الاستعمار في جميع مظاهره وأشكاله. ولئن كان نقد «الشباب التونسي» هذا معتدلا في البداية، ثم تطوّر وأصبح أكثر تجذرا فيما بعد، فإنّ مطالبهم الخاصة بتحديث البلاد قد كانت منذ بدايتها مطالب متجذرة. وإضافةً إلى ذلك فقد كانوا يبحثون عمّن يلتحق بهم من الزيتونيين لرصّ الصفوف وتقويتها، ولكنهم لم يغضوا الطرف عنهم وعن تحاليلهم في شأن القضايا الاجتماعية والسياسية[٢].

١- كان عدد مسيّري جريدة «التونسي» تسعة أفراد؛ ثمانية منهم من ذوي التكوين العصري وأمّا تاسعهم فهو عبد العزيز الثعالبي الذي، كما بيّنا سابقا، كانت له علاقات صراعيّة مع الزيتونة، راجع عبد الباقي الهرماسي، مذ. سابقا، ص ١٢٣، تعليق عدد ١٥.

٢- انظر برنامج حركة الشباب التونسي ونشاطها في كتاب التوفيق العيادي المذكور، ص ص ٥٢-٦٢.

كتب عبد الجليل الزاوش في جريدة «التونسي» بتاريخ ٢٥ شباط-فبراير ١٩٠٩ يقول: «ماذا يمكن أن يحصل من فائدة، بالنسبة إلى مسلمي القرن العشرين، في العودة إلى حضارة الأجداد وفي البقاء غرباء عن التقدم العلمي؟ هل اقتصر الإيطاليون على إرجاع الحضارة الرومانية، وهل قنع اليونان بالفنون والفلسفة كما كان شأن أجدادهم الإغريق؟»[١]. وفي المقابل كان الزيتونيُّون ينعتون، بدورهم، الصادقيّين بكونهم ذوي العقولِ المستعمَرة والعقيدةِ الدينية المشكوكِ فيها.

والواقع أنّ تاريخ المجتمع التونسي شهد في العقود الأخيرة السابقة للاستقلال سلسلة من المواجهات الكلاميّة التي تتخلّلها، بين الفينة والأخرى، فترات مصالحة ومهادنة بين الزيتونيين والصادقيين؛ فقد كانت حركة «الشباب التونسي» قد بادرت بالمطالبة بتدوين القانون وعصرنة النظام القضائي، ففي العدد الصادر بتاريخ شباط-فبراير ١٩١٠، تقول جريدة «التونسي» إنّ تكوين قدماء الزيتونة ناقص ولا يمكنهم من الاضطلاع بمهام لها مِنَ الأهمية ما لوظيفة القضاء[٢]. وقد اعتبر الزيتونيّون أنّ في هذا الموقف مسّاً بمصالحهم المادية والمعنوية، وأنه ينزع إلى غلق الأبواب في وجوههم ويروم صدّهم عن إمكانية انتدابهم لمهنة القضاء، ويُشكك في كفاءتهم في ميدانٍ يرون أنهم أولى به من غيرهم، لأن لهم تكوينا قانونيا قويما، إذ هو مُؤسَّس على الدين. ثم إنّ هذا الموقف يمسّ بموقعهم الاجتماعي لأنه يؤدي إلى حرمانهم مما يتمتع به القُضاة من متعة النفوذ وجلال الهيبة وحرمة الاعتبار. وإذن فمن الطبيعي أن يكون رد الفعل غاضبا حادا.

فقد اتخذ الشقان مواقف متشنجة تبادلا فيها بعنف الحجج والشتائم في آن واحد، كما تدل على ذلك ما نشرته خلال شهر آذار-مارس ١٩١٠ أهم الجرائد، مثل «الزهرة» و«الصواب» و«مرشد الأمة» و«التونسي». ثم سرعان ما تجاوز هذا الحوار الحاد المسألة الظرفية التي كانت منطلقا له ليصبح خصومة ثقافية متأججة، هي في ظاهرها خصومة بين الدين والعلمانية، بين الفرنكوفونية والعروبة، أو بين الشرق والغرب، ولكنها في الحقيقة خصومة بين التقليد والحداثة.

١- الهرماسي: **الدولة والمجتمع في المغرب العربي**، مذ. سابقا، ص ١٢٣.

٢- أ. بن ميلاد وم. إدريس: **عبد العزيز الثعالبي وحركة الشباب التونسي**، تونس، ١٩٩١، ص ١١٤.

غير أنّ تلك المحاورات لم تتجاوز الحد الذي يفقد فيه القوم صوابهم، بل إنّ جريدة «الزهرة» ما انفكّت، منذ البداية، تدعو الجميع إلى ملازمة الاعتدال، فقامت بذلك بدور توفيقي بين الفريقيْن مؤكدةً، من جهةٍ أولى، على وطنية «الشباب التونسي» ومذكرةً، من جِهة ثانية، بأن تعليم الزيتونة يعاني فعلاً من نقائص وشوائب، رغم الاحترام الذي يكنّه الكل للأساتذة الشيوخ الذين يباشرون فيها التدريس، والذين لا أحد يشك في كونهم علماء حقيقيين في اختصاصهم.

ومنذ ذاك الحين بدأ القدْح يخفُت وبدأ الاهتمام ينصرف إلى مناقشة المسألة في أصلها؛ فالزيتونيّون أصبحوا يولون الاهتمام بشؤونهم الداخلية فيطالبون مرةً أخرى بتحوير البرامج ومناهج التعليم، بل إنهم استقبلوا، في شهر نيسان-أبريل من نفس السنة، علي باش حامبة، زعيم الشباب التونسي، برحاب الزيتونة وصفقوا إعجاباً بمحاضرته وتفاعُلاً مع أقواله، والحال أنهم كانوا يسبونه الشهر الماضي[١].

وعندما تطورت تلك الحركة المطلبيّة ونجم عنها تدخّل عنيف من قبل السلطات الاستعماريّة تبنّى مناضلو الشباب التونسي قضيّتهم ودافعوا عنها[٢]. وليس ما كنا نذكر سوى حلقة من بين الحلقات الكثيرة التي سترصّع الحياة السياسية، والتي ستكون موازية للصراع ضدّ المستعمر، وهو صراع شارك فيه الجميع بصورة نشيطة حتى الاستقلال.

الاستقلال

بمجرد حصول البلاد على استقلالها وجد مؤسسو الحركة الوطنية وقادتها، وهم أنصار الحداثة، أنفسهم منهمكين، بجدّ وإصرار، في بناء الدولة الجديدة وفي توزيع المهام.

أسند الفريق الحداثي لأعضائه قيادة قطاعات السيادة، أي الشؤون الخارجيّة

١- راجع في خصوص مجمل حلقات الخصام بين الفريقيْن، التقليديين والحداثيين: ت. العيّادي، **حركة الإصلاح والحركات الشعبية في تونس** (١٩٠٦-١٩١٢)، كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، سلسلة التاريخ، الجزء ٣٠، ١٩٨٦، ص ١٢٩ إلى ١٣٦.

٢- بن ميلاد وإدريس: مذ، ص ١١٧.

والدفاع (الجيش) والداخلية، أي الأمن الحضري (الشرطة)، والريفي (الحرس الوطني)، وقد قَبِل خرّيجو الزيتونة، في جميع هذه القطاعات الحسّاسة، في مستويات ثانوية أو للقيام بوظائف تنفيذيّة. وكذلك كان شأنهم في القطاعات الفنية مثل الفلاحة والصناعة والأشغال العامة والاتصال والمواصلات والصحة...، حيث لم يكن الشبان من ذوي التكوين التقليدي مؤهلين حتى للاضطلاع بمسؤوليات الإطارات الوسطى. فلم يصدر ذلك التوزيع عن توجس خيفة من هؤلاء بل لانعدام الكفاءة عندهم.

لذلك انبنت الدولة دون مساهمة الزيتونيين، مما جعل الكثير يحقد عليها حقدا كبيرا، من ذلك ما عبر عنه تعبيرا خفيا راشد الغنوشي في حوار مطول حيث يقول: «كان كل شيء في ذلك العهد، يدور حول الزيتونة؛ ولقد كانت الصناعات التقليديّة والأدب التونسي...، بل كانت البلاد التونسية بتمامها وكمالها إنتاجا للزيتونة»[١]. ومن البديهي أن يكون هذا التقديم المخالف للوقائع التاريخيّة دليلا على أنّ صاحبه يعيش في عالم توهمي يفصله عن عصره بقرن على الأقل. فالحركة الوطنية كانت قد تأسست خارج الزيتونة وبواسطة مناضلين أحرار قاومتهم الزيتونة ذاتها. كما أنّ الضرورة الملحّة اقتضت الإسراع بتركيز صناعة تنضاف إلى الصناعة التقليدية، وأنه لم يكن ولو زيتوني واحد يتوفر على التكوين المناسب لذلك. وعليه فإن تونس الحديثة بَنت نفسها دون مساهمة الزيتونيين من الذين كان لهم تكوين كتكوين الغنوشي. ولما كانت عناية قادة الاستقلال قد انصرفت بالخصوص إلى الجانب الاجتماعي من المشكل، إذ كان لزاما عليهم إيجاد حل لبطالة الزيتونيين، فإنهم ارتأوا أن يشغّلوهم، وبأعداد وفيرة، في قطاعات مثل العدالة والتعليم، حيث ذهب الاعتقاد بأن لهم التكوين الأدنى الضروري.

ولم يكن هذان القطاعان، في الحقيقة، ثانويَّيْن، بل إن غاية ما في الأمر قد ساد الاعتقاد بأنه يمكن الاكتفاء بتحديد توجهاتهما الكبرى ثم ترك أمر التنفيذ بأيدي إطارات ذات تكوين تقليدي. والمرجح أن ذلك القرار بدا وكأنه لا مفر منه. ومهما يكن من أمر، فقد بدا وكأن له ما يبرره في وقته، ولكنه كان قرارا خطير النتائج.

١- انظر: F. Burgat, *L'islamisme en face*, *op. cit.* p. 49 et s.

ففي مجال العدالة جرى إصدار مجلة الأحوال الشخصيّة مُنذ أشهر الاستقلال الأولى بمحتواها الذي لم تعد ثوريّته تغيب عن أحد. وقد لاقت، في البداية، تقبّلاً سيئا من طرف القُضاة الذين كانوا تقليديي التكوين. غير أنهم لم يضعوا أنفسهم خارج القانون بل انصاعوا إلى أحكامها، وإن على مضض، وطبّقوا قواعدها الأكثر وضوحا والأعلى شأناً، مثل إلغاء تعدد الزوجات ومنع الطلاق خارج المحكمة... وأما الأحكام الأخرى، الواردة بالمجلة والتي تتحمّل اللبس وتحتاج إلى تأويل، فقد كانت بالنسبة إليهم فرصة سانحة للعودة إلى الفقه الإسلامي، وجرّ المجلة إليه؛ وقد اتضح ذلك في المسائل المتّصلة بالطلاق أو النَسب، أو الحضانة، أو حالات اختلاف العقيدة في مادة الزواج، أو الميراث، أو في المنازعات الدولية.

غير أنّ أيديهم لم تكن طَلْقةً بل كان المشرع يقظا بصفة دائمة، إذ اضطر إلى التدخل في مناسبات عديدة لفرض الحلول الحديثة في شأن مسائل مخصوصة. ومجمل القول في هذا الصدد، إنّ القانون التونسي للعائلة يشكو من تعارض بين الروح الحداثيّة التي تتميّز بها نصوصه وبين التأويل الذي يصدر، من حين إلى آخر، من لدن بعض القضاة التقليديين.

ويقال في التعليم ما قيل في القضاء. فمنذ السنتين الأوليين من الاستقلال اتخِذ وطُبق القرار القاضي بتعميم التعليم تدريجيا على الأنموذج الصادقي مع إدخال تحويرات طفيفة عليه لا تمس روحه، وذلك في مستوى التعليم الابتدائي والثانوي. فاللغة العربية تُدرَّس كمادة أساسية، ولكنها لم تعد تدرس بمفردها بل خُصِّص مكان هام للغات الأجنبية التي أُدرجت بداية من التعليم الابتدائي. أما برامج الفلسفة والتاريخ والجغرافيا والتربية المدنيّة والدينية فقد جرى إقرارها بروح عصريّة متفتّحة على العالم. وبالتوازي مع ذلك شُرع بحذف المرحلة الثانويّة بالزيتونة تدريجيا، بعد أن تبيّن أنّ الإصلاحات العديدة التي شهدها هذا النظام لم تأت أكلها، فلم تبق بذلك إلا المرحلة العالية التي تحولت إلى كلية. غير أن انحسار آفاق التشغيل أمام خريجيها جعلها تُهجر شيئا فشيئا.

لقد دفع تعميم التعليم إلى انتداب الزيتونيين بأعداد كبيرة ليكونوا معلمين بالابتدائي أو أساتذة عربية وتربية دينية في المدارس والمعاهد الثانوية، وساد

الاعتقاد عندها أن ذوبانهم في جمهور المدرسين سيفقدهم القدرة على تبليغ مشروعهم المجتمعي إلى الأجيال المقبلة. غير أنهم قد تعاملوا في هذا القطاع كما تعامل القضاة مع مجلة الأحوال الشخصيّة، حيث كانوا يتحينون الفرص للرجوع بأحكامها إلى حيز الفقه الإسلامي. فالأساتذة، خرّيجو الزيتونة، كانوا ينزعون إلى تطبيق البرامج الجديدة بروح تقليديّة. على أنه لا ينبغي علينا أن نعمم لأن عددا كبيرا من أولئك الأساتذة كانوا يشرحون النصوص المدرجة في البرامج، وهي عادة لمؤلفين مستنيرين، ويعلّقون عليها دون تحريف مقاصدها. إلا أنّ أعدادا أخرى منهم كانت تتصرف تصرّفا سيئا إزاءها، فيستغلون تلك النصوص نفسها لتمرير آرائهم وبثها بين صفوف التلاميذ، مما تسبّب في وجود جيوب من التشدد وحتى من التعصب في بعض المعاهد. وقد يكون ذلك حدث من جراء ما قام به بعض المعلمين وأساتذة التعليم الثانوي والمفتشين وحتى موظفي الإدارة. وكان يمكن أن يبلغ هذا المنحى إلى التزمت حداً من الخطورة لولا يقظة السلطة السياسية، وهي اليقظة التي جعلت هذا النظام قابلا للبقاء مع أن توازنه كان غير مستقر.

الانحراف

انضاف في أواخر الستينات إلى انعدامُ الاستقرار في المجال التربوي انعدام الاستقرار في المجال السياسي. فنظام الحزب الواحد والفكر الواحد وعبادة الشخصية كان بدأ في التراجع، إذ أخذت المعارضة الديموقراطيّة والحركات اليساريّة تزمجر هنا وهناك، من ذلك ما شهدته حركة «آفاق»، وهو عنوان الجريدة السرية التي أصدرتها من سنة ١٩٦٢حتى سنة ١٩٦٨ أهم حركات المعارضة في ذلك الحين. لا ريب أن تلك الحركة ضعفت بفعل صراع إيديولوجي داخلي، فجزء منها أغرته أفكار أقصى اليسار وانخرط في الماويّة التي شهدت آنذاك نجاحا في أوروبا، وأمّا الجزء الثاني فقد بقي وفيّاً لمُثُل التقدم والديموقراطيّة، ولمّا كان يرفض الماويّة فقد جرى تهميشه أو أُجبر على الانسحاب من الحركة. غير أنه على الرغم من ذلك الانحراف فإن الحركة الديموقراطية والاشتراكية ظلت مؤثرة على الساحة السياسية وحاضرة خاصة بالجامعة.

وقد هال السلطة السياسية ما جرى بفرنسا حيث سرت عدوى الاحتجاج الطلابي في أيار-مايو ١٩٦٨ إلى المجتمع الفرنسي برمته، فقررت استعمال العنف، فكانت الإيقافات بالمئات وكان التعذيب وكان بعث محكمة أمن الدولة السيئة الذكر وكان الحكم على عديد العشرات من المناضلين بأحكام قاسية.

وكان الاتحاد العام التونسي للشغل قد أعرب قبل ذلك، سنة ١٩٦٥، عن رغبته في الاستقلال عن السلطة، فأوقِف زعيمه الحبيب عاشور لأسباب ملفقة.

ثم إن حركة الاحتجاج قد بلغت بعد سنوات صفوف الحزب الواحد، ذلك أن مؤتمر المنستير لسنة ١٩٧١ غيّر القانون الداخلي للحزب وأعاد العمل بنظام انتخاب الديوان السياسي وانتخب قيادة مثّل «التحرريون» الأغلبية فيها.

وعندها تغلب عند بورقيبة، وهو «المستبد المستنير»، الاستبداد على الاستنارة، من أجل استعادة السيطرة على الحزب، وعلى الشباب، وعلى الشارع. فألغيت بالخصوص قرارات مؤتمر المنستير بمؤتمر آخر انعقد رمزيا في المدينة نفسها بعد ثلاث سنوات. ولبلوغ ذلك الهدف كان لا بد من الإقدام على تنازل لفائدة القواعد التي كانت في جزء هام منها مؤطّرة من قبل معلمين من أصل زيتوني. وترضية لهم دعي المجلس الأعلى للتربية قبيل مؤتمر المنستير الثاني إلى اجتماع طارئ ليقرر مضاعفة التوقيت المخصص للتربية الإسلامية، فضلا عما كان اتخِذ بواسطة قرارات إدارية داخلية من إجراءات كُلف بمقتضاها أساتذة التربية الدينية بتدريس التربية المدنية، على الرغم من كونها مادة أبعد ما تكون عن مجالهم المعرفي وعن منزعهم الإيديولوجي. وأفضى ذلك كله إلى تثليث توقيتهم مع ما صحب ذلك من ازدياد تأثيرهم الإيديولوجي على الشباب.

وخلال هذه الفترة الممتدة من ١٩٧٠ إلى ١٩٧٥ كانت مواد التاريخ والجغرافيا والفلسفة تدرّس بالمعاهد من قبل تونسيين من ذوي التكوين العصري، أو عند الاقتضاء من قبل متعاقدين فرنسيين؛ ثم إنها عُرّبت، فترتب على ذلك تسريح المتعاقدين وتكليف التونسيين ــ الذين ما كانوا قادرين على تعريب دروسهم ببضع أسابيع ــ بمهام ثانوية والاستعاضة عنهم بمدرسين دونهم تأهلا (من حاملي البكالوريا أو بكالوريا زائد واحد، الخ...) أو بزيتونيين قدامى درسوا في بعض جامعات

الشرق، وقد كانوا أشدّ ميلا من زملائهم ذوي التكوين الغربي إلى الرؤى العروبية أو الإسلامية.

لقد كان قرار التعريب قرارا مشروعا وكان يمكن تفادي ما أنتجه من آثار سلبية لو لم يُتخذ لأسباب سياسية على عجل، ولو خُطط له بتدرج، ولو كُلفت الجامعة التونسية بإعداد الإطار التعليمي الضروري. والحقيقة أن مضمون الدرس هو أهم ما ينبغي أن يعنى به بالنسبة إلى المواد المذكورة، أكثر مما يعنى بتوقيته ولغته وبتكوين مدرسيه. ذلك أن التقهقر التدريجي لصالح الاتجاه المحافظ سيتحقق من خلال التحكم في اختيار ذلك المضمون ووضع الكتب المدرسية وانتقاء المؤلفين وانتخاب النصوص.

وفي مادة الفلسفة آل الأمر بجميع الفلاسفة غير المسلمين إلى معاملة سطحية حين لا يقع تجاهلهم كليا؛ ونفس الكلام ينسحب على الفلاسفة المسلمين النيّرين. وفي المقابل أصبح الغزالي هو الممثل للفكر الفلسفي، وهو الذي له نصيب الأسد دون سواه إن لم يكن من تابعيه أو مريديه أو ممّنْ لفّ لفّه. بل إن التفريق التقليدي والمتعارف عليه بين الفلسفة العامة والفلسفة الإسلامية لم يعد له وجود ولا ذكر، لأن هذه قد التهمت تلك وابتلعتْها ابتلاعا. وإذن فقد آل الحال بمادة الفلسفة إلى أن تتحوّل – حين علّمها مدرسون لم يتلق جزء هام منهم التكوين الملائم – إلى مادّة هي إلى اللاهوت أقرب منها إلى الفلسفة.

وأمّا تدريس مادتيْ اللغة الفرنسية والإنجليزيّة فلم يعد فيه مكان لـ«مونتسكيو» و«روسو» أو «لوك»، وإنما اقتصر الأمر على تلقين اللغة استنادا إلى مقتطفات اُقتُطِعت من جرائد يوميّة تتناول مواضيع تافهة، بدعوى أننا في حاجة إلى اللغة الأجنبية باعتبارها وسيلة لتعليم العلوم وليس لتعليم الثقافات الأجنبية.

وأمّا التربية المدنيّة فقد أُفرغت من جوهرها فلا أثر يذكر لا للديموقراطيّة ولا لحقوق الإنسان، بل لا حديث عن آليات حمايتها أو النظريّات والمبادئ التي تُعتمد لها أسُساً وأصولاً.

وأمّا دروس التربية الإسلامية فقد غابت فيها الحركات الإصلاحية كلها، وأضحى كل من محمد عبده وجمال الدين الأفغاني والطاهر الحداد... من النكرات،

والحديث عن الروحانيّات أساسه التقتير، والكلام في الفقه والسياسة إسهاب وتكثير. كما يجد المرء، في الكتب المُقرّرة، عودة العقوبات البدنية إلى الظهور من جديد، ويكتشف أن الأحكام الفقهية الأكثر رجعيّة تدرَّس على حساب المستحدثات الكبرى الواردة بمجلة الأحوال الشخصية. فقد أصبح يدرَّس للناشئة أنه بإمكان الزوج طلاق زوجته في أي وقت رغما عن كل حركة تحرير المرأة، وأنه بإمكانه أن يضربها رغم وجود قانون يعاقب مقترف مثل هذه المخالفة[١]. كما أننا نجد ـ على الرغم من الدستور الذي قام عليه النظام الجمهوري ـ أن الخلافة هي النظام الشرعي الوحيد، وأن الذي لا يطيع الخليفة هو بمثابة الكافر، وأن الديموقراطيّة هي مما يجب تجنّبه لأنها مذهب أجنبي غريب عن حضارتنا[٢] ومخالف للإسلام[٣]. بل لقد ذهب الأمر إلى أبعد من ذلك حيث تعلمت الناشئة أن الجهاد واجب مقدس وأن أسرى الحرب مآلهم العبودية[٤]، وأن من ينكر وجوب الصلاة فهو مرتد، وأن الواجب فيه أن يُقتل شأن كل مرتدّ[٥]. ويُتّجه بالنقد إلى فلاسفة الغرب المعاصرين نقدا تحقيريّا ساخرا في جملة أو جملتيْن: فهم كفار (برتراند راسل)، وهم صهاينة (ج. ب. سارتر)، وغير ذلك، مع التنبيه بتجنّب قراءة مؤلفاتهم[٦]. كما يتجه النقد إلى الشيوعيّة والرأسماليّة لا على أساس نقد موضوعي لهذا النظام أو ذاك، بل لغاية الوصول إلى نتيجة أنّ أفضل نظام اقتصادي واجتماعي هو النظام الإسلامي. وهو طرح يهدف بدوره إلى جعل الإسلام سياسة وليس دينا، ثم إنّ تاريخ الإسلام يُقدَّم على أنه المثال الأمثل وبهالة من التقديس والتعظيم.

وأما تدريس الأدب العربي في البلاد التونسية في هذه الفترة الانحرافيّة التي

١- كتاب التربية الإسلامية، السنة الرابعة ثانوي، ط. ١٩٨٨.

٢- كتاب التربية الإسلامية، السنة الخامسة ثانوي، ط.١٩٨٨، ص ٣٩، وتحتوي الطبعات السابقة نفس الكلام مع اختلاف في الصفحات.

٣- نفسه، ص ٧٣.

٤- نفسه، ص ١٢٤ إلى١٣٩.

٥- نفسه، ص ١٧٠.

٦- كامل كتاب التربية الإسلاميّة، السنة السادسة ثانوي، ط. ١٩٨٨.

نتناولها، فإنّ مؤلفي النهضة البارزين كطه حسيْن، أو قاسم أمين...، قد لاقوا الغبن والإهمال، ليُفسح المجال أمام كتّاب هم أقل التزاما بقضايا أمّتهم؛ فمن ذلك أنّ الأمثلة المقدّمة للبرهنة على القواعد اللغوية، سواء تعلّق الأمر بالنحو أو التصريف أو الصرف، قد أُخذت من نصوص ذات صبغة دينية، وذلك لأن تحرير كتب اللغة والنحو في اللغة العربية يخضع، أيضا، إلى نفس النيّة والتصميم الذي تخضع إليه الكتب الأخرى، أي إلى تدعيم النزعة الإسلامية السياسية في عقول التلاميذ[١]. ومجمل القول أنّ المؤسسات التعليمية العموميّة قد اشتغلت طيلة عشرين سنة وكأنها مدارس لتكوين إطارات إسلامية.

ولم يكن اختيار سياسة التعليم على هذا النحو، خلال النصف الثاني من السبعينات، من باب الصُّدَف أو الاعتباط، بل كان الهدف من إقراره وتطبيقه واضحا جليّا متمثلا في تسريب حُقن من المذاهب الإسلامية والعروبيّة قصد جعلها دروعا واقيةً من أفكار أقصى اليسار، التي كانت رائجة في الأوساط الطلابية.

والحقيقة أن إمكانية انزلاق تونس في المعسكر الشيوعي كانت منعدمة. فسياسة تعميم التعاضد قسرياً، التي جرى انتهاجها في نفس الفترة تقريبا، قد عَطّلت الاقتصاد وشلَّتْ آلياته وأدت إلى ردود فعل رافضة من قبل المواطنين، وبالتالي فمن باب أَولى وأَحرى أن تكون ردود الفعل أشد ضراوة إن ذهب الأمر إلى حد بناء اقتصاد يتخذ النمط السوڤياتي نموذجا، ويعتمد على التعميم الكلي للنظام التعاوني. وإذن فقد كان الخطر الشيوعي غير وارد البتة، وما ظاهرة الماويّة التي كانت شعاراتها تُرْفَع من قبل مئات معدودة من الطلبة إلا مجرد تململات منحصرة في حدود ساحات بعض الكليات والفضاءات الجامعيّة.

إن أصل الداء يعود في الحقيقة إلى أن هؤلاء الطلبة مسوا بما كان ينبغي أن

١- نورد في هذا الصدد مثالا من الأمثلة العديدة: في كتاب السنة الرابعة ابتدائي، ط.١٩٨٨، فمثال الكرم هو في المساهمة في بناء جامع، ص ١١٦، ومثال التكافل فهو في تعاون المؤمنين لبناء جامع آخر (ص ١٤)، وتصريف الأفعال يعتمد المثال فيه على جملة حول فرض إيتاء الصلاة (ص ٢٤)، أو بالرجوع إلى الله (من ص ١٢٩ إلى ص ١٦٣)، أو فريضة الحجّ (ص ١٠٤ إلى ١٠٦) إلى غير ذلك، وهو ما نجده في جميع البلدان الإسلاميّة تقريبا.

لا يُمس، إذ تجاسروا في مناشيرهم على اعتبار بورقيبة «الكوميدي الأكبر»، وعلى أن يكتبوا في ملصقاتهم أن «لا مجاهد أكبر غير الشعب». لقد كان ذلك جريمة قدح في الذات الملكية! إنها جريمة لا تغتفر! ذلك أن شخص القائد في الأنظمة القائمة على النفوذ الشخصي فوق كل شيء، وبالتالي فإن النظام يمكن أن يتحالف مع الشيطان ما لم يتطاول على شخص الرئيس الموقر!

ولم يكن إسلاميو تلك الفترة إلا جمعا صغيرا من التقليدين، ورثة كل التركة الثقافية التي خلفها شيوخ الزيتونة بما في ذلك جرعة لا بأس بها من الانتهازية. وقد تفطنوا إلى أن يقوموا بدور هذا «الشيطان» الذي يحترم الرئيس، فإذا بالنظام ــ وهو الذي دأب حتى تلك الفترة على مراقبة كل الجرائد دون استثناء ــ يرخص سنة ١٩٧٢ في صدور «المعرفة» ثم «جوهر الإسلام» ثم «المجتمع»، وهي صحف توجهها الأصولية الإسلامية، اعتقادا منه أنها لا تشكل أي خطر ما دامت لا تتعرض بالنقد لا للرئيس ولا لنظام الحزب الواحد.

ليس الترخيص في إصدار جريدة إلا تسليما بحرية من الحريات واعترافا بحق من الحقوق، أما اصطناع معارضة من أقصى اليمين في وقت يسجن فيه طلبة من أقصى اليسار فتلك معالجة لمشاكل سياسية بوسائل أمنية وطرق انتهازية، في حين أن الحوار الديموقراطي كان أعدل وأنجع مسلكا، إلا أن النظام رفضه لأنه كان مناقضا لطبعه.

ثم إن تلك الاستراتيجيا قد تحوّلت ــ إضافة إلى اعتمادها تحريفا وظلما ــ إلى أمر يهدد المستقبل عندما سُحبت على المجال التربوي، إذ لا يمكن المس بهذا المجال الحساس دون خسائر فادحة. فما تجرعته البرامج والمتون المدرسية من مضامين محافظة في بداية السبعينات ما فتئ أن أعطى ثمره المر مع نهاية تلك العشرية نفسها. وهنا ارتكب بورقيبة ــ وهو الذي كانت له أحيانا مواقف دالة على عبقرية ــ أفدح الأخطاء التي ارتكبها في ثلاثين سنة من الحكم. لقد أراد أن يقوم بدور الساحر فانقلب سحره عليه وخسر الرهان. ذلك أنه سعى إلى محق معارضة ديموقراطية، شهدت والحق يقال انحرافا يسراويا، ولكنه انحراف لا يهدد المجتمع ولا الدولة، فإذا به يخلق معارضة أصولية لم تكن موجودة حتى تلك الأيام.

وينبغي أن نضيف مع ذلك أن تطبيق تلك السياسة قد تجاوز ـ ولا ريب ـ الحد الذي أراده بورقيبة، ولاسيما أنه لم يعد قادرا على الحكم ولا على مراقبة قراراته بفعل إرهاق التقدم في السن والمرض في السنوات الأخيرة من عهده، مع التشبث بالبقاء فيه. وصادف أن وُجد منفذون متحمّسون ذهبوا بتلك القرارات إلى أبعد ما يكون، سواء كان ذلك عن ديماغوجيا أو عن حسابات شخصية، إذ الانزلاق في مثل هذه الاختيارات السياسية من أيسر ما يكون.

وفعلاً، فلم تَمض بضع سنوات على تطبيق هذا النظام التربوي حتى شهدت الساحة ولادة الحركة الأصولية، بل أصبحت، في سنوات قليلة أخرى، قويَّةً مهمّةً، وخصوصا عند شباب الجامعة. والحال أنْ لا شيءَ يبرّر ذلك الظهور لا من حيث الحالة الاجتماعية ولا من حيث الوضع الاقتصادي، وبالتالي فإن المدرسة هي وحدها القادرة على تفسير مثل هذه الوقائع السياسية الكبرى.

قد يوجد من يعترض على هذا التحليل، بحجة أن ظهور الخميني على الساحة السياسية في أواخر السبعينات وما حققته الثورة الإيرانية من نجاحات، عامِلان أدّيا إلى نشوء الحركة الأصولية في شتى ربوع العالم الإسلامي، وأن الشبيبة التونسية ما فعلت سوى أنها سايرت هذا الاتجاه العام. إن هذا الاعتراض يجانب الصواب، إذ ينبغي علينا أن لا ننسى أنّ الحركة الحداثيّة قد كانت لها في تونس جذور عميقة تتجاوز القرن قضته في العمل والإنجاز، وأن التقليديين هُمشوا أقصى حدود التهميش، ناهيك أن حركة الإخوان المسلمين، التي بلغت في ذلك الوقت الخمسين من العمر في الشرق الأوسط، لم يكن لها في تونس من وجود، فقد انطفأت نار التقليديين وكان لا بد لها من قوة الدولة لتخرج من تحت الرماد وتشتعل من جديد، وكان لا بد لها من الدور «المضاعف» (كما يقول الفيزيائيون) الذي تقوم به المدرسة لتكون لها الأهمية التي كانت لها.

على أننا لا نزعم سحب هذا التحليل على سائر البلدان العربية، لأنه مُؤسَّس على الخصوصية التونسية، ولأن لكل بلاد مميّزاتِها وظروفها التي تجعلها متفرّدةً عن غيرها.

غير أنّ الباحث يمكنه، وقد توصّل إلى إيجاد رابطة واضحة بين برامج المدارس والعقليّة السائدة لدى الشباب، أن يستنتج أنّ سياسة التعليم هي، في كل العالم العربي، أحد أهمّ العوامل التي جعلت موجة الأصولية تتدفق وتنتشر، وبالتالي فإنّ إجراء تحويرات على التعليم هو إحدى الإمكانيات العلاجيّة الناجعة للخروج من الأزمة.

الأصولية والتعليم في البلدان العربية

عَرفت جميع البلدان العربية، كل حسب أوضاعه الخاصة، نوعاً من التلاعب بالنظام التربوي الناشئ عمّا يمارسه التقليديّون من ضغوط أو مناورات. وقد كان، في أغلب الأحيان، ثمرةً لسياسة غوغائيّة أو نتيجةً لِعَدَم الوعي بأهمّية الرهان وسوء تقدير لخطورته، وربما كان الوضع الحالي نتيجة العوامل جميعها متضافرةً.

وعند النظر في الأنظمة التعليميّة والتربويّة العربية يكتشف الباحث وجود عدد من العوامل تذكّرنا بتلك التي رصدناها في البلاد التونسية. وتُمثّل وضعيّة الزيتونة، بالخصوص، تشابها في جميع الأوجه مع تلك التي عليها كل من الأزهر بالبلاد المصريّة، والقرويين بالمغرب الأقصى.

فجامعة الأزهر المصريّة قد ضيّعت على نفسها، هي أيضا وكنظيرتها الزيتونة، فرصة تحديث نفسها، لأنها بفعل روحها التقليديّة قد قاومت جميع المحاولات التحديثيّة التي اتخذتها السلطات السياسية المتلاحقة في الفترة المتراوحة بين سنتيْ ١٨٠٥ و١٩٥٢[١].

وليست هذه الحالة المستمرة التي ميّزت كلاً من البلدان الثلاثة، مصر وتونس والمغرب، مقتصرة عليها دون سواها، بل إنها تمثل القاسم المشترك الذي يشمل سائر البلدان العربية. وهو وضع لا يبشر بخير.

وفي سنتي ١٩٩٦ و١٩٩٧ أشرف المعهد العربي لحقوق الإنسان، الذي مقرّه بتونس، على إنجاز دراسة حول موضوع «التربية وحقوق الإنسان» من خلال

١- انظر: Cf. M. Zeghal, *Gardiens de l'islam, les oulémas d'Al Azhar dans l'Egyptte contemporaine,* Presse de Sciensces politiques, Paris, 1996, p. 59-60

البرامج والكتب الرسميّة المقررة في اثنتيْ عشرة بلدا عربيةً، انخرطت جميعها في الآليات العالميّة المتّصلة بحقوق الإنسان.

وأثبتت التقارير الوطنية الخاصة بالبلدان المعتمدة في الدراسة أنّ أشكال التعليم المخالف لحقوق الإنسان موجودة في جميعها، حتى وإن اختلف تواترها وتفاوتت خطورتها من بلد إلى آخر. ولأننا لسنا بصدد تقديم دراسة مُقارنة ولا حتى رسم جدول شامل فإننا سنكتفي، في هذا الصدد، باستعراض بعض النماذج المعبّرة في إبانة والكاشفة في تجل.

ففي الكتب الدراسية الموجهة إلى التلاميذ بالسودان يكتشف المرء الحضور المكثف لـ«الجهاد» والتأكيد والإلحاح عليْه. ولئن كان ذلك تفسّره أوضاع الحرب التي تدور رحاها بين المسلمين وغير المسلمين، والتي مضت على اندلاعها سنوات عديدة، فإنه لا يبرره خاصّة وأنه يرد في إطار تمجيد العنف والتذكير المستمر بأحكام الفقه المتعلقة به[١].

ويدور الحديث في المتون المدرسية المصرية عن التسامح، ولكن ذلك يكون مشفوعا بالقول إنّ الإسلام هو الدين الحقيقي الوحيد[٢]. كما يرد ذكر المبدأ الفقهي الخاصّ بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مع إضافة تفسير يتحدث عن مقاومة المنكر، أو الشرّ، بالكلام وبالفعل، وهو ما يمثّل تبريرا لا يكاد يخفى للعنف المُمارَس من قبل بعض جماعات الأصوليين ضدّ الدولة والأشخاص[٣].

وأمّا المرأة فإنها تظهر دائما في وضعيّة دونيّة بالنسبة إلى الرجل، فالأمّ في المطبخ والأب في المكتبة[٤]. ولا يقتصر الأمر على واقعة اجتماعية بل يتعلق بقاعدة دينية، ناهيك أن كتابا يمنيّا يذهب بالأمر إلى أبعد من ذلك، إذ يذكّر بالقاعدة الفقهية

١- راجع بالخصوص: التربية الإسلاميّة، السنة الثالثة من التعليم المتوسط، ص ٨، ١٥، ٣٧، ٤٠، وكتاب السنة الخامسة، ص ٨٣، إلى غير ذلك..

٢- راجع كتاب التربية الإسلامية، الصنف الثاني إعدادي، ص ٤٠.

٣- تقرير المعهد العربي لحقوق الإنسان: تقرير حول مصر ص ٣٩. راجع أيضا في خصوص نقد الكتب المدرسية المصرية ن. ح. أبو زيد: **نقد الخطاب الديني**، ط سينا، القاهرة، ١٩٩٢، ص ١٠٤.

٤- كتاب القراءة المصري السنة الأولى ابتدائي، ص ٢٨ و٣٠.

التي تعتبر أن طاعة المرأة لله عزّ وجل، أي إسلامها، غير مقبولة ما لم تشفع بطاعتها لزوجها، وعلى هذا النحو تكون صلاة الزوجة غير مقبولة يوم يكون زوجها غاضبا عليها، وهو ما يوجب عليها طاعة دائمة[١].

وأمّا التقديم التمجيدي لتاريخ الإسلام فلا يقتصر وجوده، في جل البلدان العربية، على كتب مادة التربية الدينية بل نجده مبثوثا في الكتب المقررة لمواد أخرى. ولنكتفِ للدلالة على ذلك بهذه الفقرة الواردة في الكتاب المغربي المخصص لدراسة قواعد اللغة العربية[٢]، والتي جاء فيها ما يلي: «كان هارون الرشيد فصيحا كريما هماما ورِعا يحج سنة ويغزو سنة وكان أديبا فطنا حافظا للقرآن الكريم، كثير العلم، سليم الذوق، صحيح التمييز، جريئا في الحق...». وإذا علمنا أن هارون الرشيد الذي كان فعلا من كبار الخلفاء العباسيين لم يكن وليا صالحا (كما تشير إلى ذلك كثرة الجواري عنده وسهرات الأنس)، ولا حاكما عادلا (كما تشير إلى ذلك بجلاء طريقة معاملته للبرامكة)، إذا علمنا ذلك وقفنا على المسافة الفاصلة بين الواقع التاريخي والصورة المثلى التي تقدم عنه.

والكتب المدرسية المغربية، شأنها شأن الكتب الأخرى في البلدان الإسلامية، تعلِّم الناشئة وتبرر لهم العقوبات الجسدية التي جاء بها الفقه بدءاً من الجلد بالسوط حتى الرجم[٣]. ومن مفارقات الأمور أن يقع في مدارس الدولة تعليم أحكام تُدرّس على أنها من صميم الدين الإسلامي، في حين أنها ــ كما سبق أن رأينا ــ ليست من صميمه وإنما هي تقاليد قديمة أصبحت الآن منافية لقوانين البلاد وممارستها. فلو اقتصر الأمر على تعليم تلك التقاليد في بُعدها التاريخي، ووضِعت تحت مجهر الفكر النقدي لتفسير الأسباب التي جعلت المشرع الحديث يتركها، لكان في ذلك غُنْمٌ يتيح للتلميذ أسباب الاندماج في وسطه الاجتماعي ويهيّئه لقبول قيم الحداثة دونما انسلاخ عن ثقافته الأصلية. غير أن الأمر لا يجري هنا هذا المجرى، بل إن

١- كتاب التربية الإسلامية ــ إعدادي ــ الصف الثالث، ص ٣٧.

٢- المدرسة الأساسيّة، السنة الثامنة، ص ١٧٥.

٣- انظر كتاب التربية الإسلامية للسنة الثانية من التعليم الثانوي، طبعة ١٩٩٦، ص ٨٥ وما يليها.

النص المدرسي يؤكد بوضوح[1] أن الحرية لا يُسمح بها إلا إذا كانت لا تتعرض للشريعة، وأن العقل أو قل الفكر النقدي لا بد أن يلتزم بحدود الشريعة، وهي حدود لا مجال لنقدها[2].

إن أغلب النصوص المدرسية تستخدم استخداما هدفه جعل التلميذ يعيش في «وسط إسلامي» يحيط به من كل جانب، إذ نجد على سبيل المثال في كتاب القراءة للسنة السادسة من التعليم الأساسي بالمغرب، وهو مبدئيا كتاب لغة وليس كتاب تربية إسلامية، أن محاور الدروس الأولى تُقدَّم على النحو التالي: الدرس الأول: آيات قرآنية. الدرس الثاني: أخلاق وآداب وأحاديث نبوية. الدرس الثالث: أنا مسلم. الدرس الرابع: الإسلام والشورى. الدرس الخامس: آيات قرآنية. الدرس السادس: أفضل صائم،... الخ[3].

وبوجه عام فإن التعليم في البلدان العربية والإسلامية من شأنه أن يهيئ بطبيعته الظروف الملائمة لتنامي الأصولية[4]، وهو في حاجة إلى أن يُخلَّص من جميع العناصر المناقضة لحقوق الإنسان وأسس الدولة الحديثة، عسى أن تستطيع المدرسة في آجال متوسطة المدى المساهمة في تخليص المجتمع من الأصولية الدينية، بفضل إصلاح جذري يدخل على النُظم التربوية إصلاحا سماه عبده الفيلالي الأنصاري «تقويم الأعماق»[5].

في سبيل الإصلاح التربوي

إن غاية النظام التربوي تأمين «تنشئة المواطن» وإعداد الشاب في ذات الوقت للارتقاء إلى الجامعة أو إلى مسالك التكوين المهني، لذلك كان من الضروري

١- التربية الإسلامية، السنة التاسعة من المدرسة الأساسية، ١٩٩٦.

٢- انظر المتن المدرسي المغربي بعنوان الفكر الإسلامي والفلسفة، ١٩٩٦.

٣- كاتب القراءة العربية السادسة أساسي.

٤- في نقد كيفية تدريس التاريخ بالجزائر، انظر: أعمال ملتقى تدريس التاريخ ٢٦-٢٧ شباط-فبراير ١٩٩٢. مركز البحوث في الانتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وهران، ١٩٩٥.

٥- انظر: A.F. Ansary, “Entre foi profonde et lucidité assumée”, in *Prologues*, Casablanca, (1997), p. 6.

تدقيق المفاهيم وتأكيد الاختيارات السياسية تأكيدا واضحا فيما يتعلق بمسائل جوهرية شائكة، مثل الهوية واللغة والدين، رفعاً لكل لبس يمكن أن يخيم على الروح التربوية.

الهوية

يحتاج الإنسان بما هو كائن «مدني بالطبع»، كما يقول ابن خلدون، إلى الإحساس بالاندماج داخل المجتمع، وبالتالي وجب أن يكون الانتماء الوطني انتماء لا وهْم فيه، حتى لا يكون مصدرا للشعور بالخيبة، انتماء لا تطاحنيا، حتى لا يكون منبعا للعنف، بل الواجب فيه أن يكون مطابقا للواقع والحقيقة. وهذه المسألة تطرح إشكالا بالنسبة إلى مجمل العالم الإسلامي وخاصة بالنسبة إلى العالم العربي، ذلك أن أسبابا سياسية جعلت الإيديولوجيا الإسلامية والعروبية تنتشر في الرأي العام وفي المدارس أحيانا، وهو أمر يشكل سببا خطيرا من أسباب التوتر.

فالأكيد أن الوحدة السياسية الإسلامية خرافة، إذ من الوهم الجلي الأمل في أن تجتمع يوما ما في صلب وحدة سياسية بلدان مختلفة عن بعضها البعض أشدّ الاختلاف، وأبعد ما تكون عن بعضها البعض، مثل أفغانستان والسنغال. فكلمة «أمة» أو «جماعة المؤمنين» التي دلت على العدد القليل من المسلمين الذين التفوا حول الرسول بالمدينة، لا يمكن أن تكون لها اليوم تبعات سياسية ذات بال. لذلك فإن حدود الأمة اليوم إنما هي حدود تمر «بحدود القلب وحده»، كما يقول محمد الطالبي[١]، ذلك أن الإسلام ليس حزبا، ولا هو جنسية، وهو دين، كما أنه ليس هوية.

أما فيما يتعلق بالوحدة العربية فقد اعتبرها البعض، منذ حزب البعث وجمال عبد الناصر، هدفا ذا أولوية وقابلا للتحقق المباشر، وقد بينت التجربة خطأ ذلك التصور. ويبدو أن حربي الخليج قد خلّصتا أغلب الناس من أوهامهم، إذ أفصحتا عن وجود أمم داخل العالم العربي، وأن لتلك الأمم مصالحها الخاصة، أو كما يقول البعض «أنانيتها الخاصة». حتى أن من كان أشدّ المنتصرين للوحدة العربية

1- M. Talbi “Une communauté de Communautés”, in *Islamochristiana,* Rome, n°4, p. 11.

بالشرق الأوسط أصبح يسلم ببُعد الهدف المنشود، وبأن أول الواجبات اليوم إنما هو تحقيق التلاحم الداخلي أو التنمية في إطار تلك الأمم، أو قل تلك «الأمم الصغرى» القائمة(١).

لقد أصبح من الواضح الآن أن مشروع الوحدة السياسية العربية مشروع يعسر إنجازه في الوقت الحاضر، وبذلك فليس للمدرسة أن تدعو له أو أن تقف ضده، إذ أن ميزتها الأولى الحياد السياسي. فالطفل الذي يربى في تونس على الانتماء إلى الأمة التونسية يمكن أن يكون قادرا، عندما تسمح الظروف، على تقبل فكرة الوحدة العربية وحتى العمل من أجل تحقيقها، وسيكون إقباله عليها إقبال الوعي والتبصر لا إقبال الانفعال والأهواء الجياشة. وفي انتظار ذلك فإنه سيكون مرتاحا إلى كونه تونسيا دون أن يلحقه من ذلك أي إحساس بالحرمان.

غير أن تدريس التاريخ ظل في مجموع البلدان العربية واقعا تحت تأثير وجهة النظر التي نشرتها المدارس الدينية منذ أكثر من ألف سنة، حيث يُعتبر كل ما سبق الإسلام جاهلية، أو قل «عهد الجهل» أي ضربا بدائيا من ضروب ما قبل التاريخ الذي لا نفع فيه، وحيث تُعتبر كل الحضارات غير الإسلامية حضارات أجنبية معادية للإسلام بدرجات متفاوتة.

وعلى هذا النحو فإن الشباب التونسي الذي احتضنته المدارس في الفترة التي سميناها فترة الانحراف لم يكد يعرف حنبعل ولا آثار القديس أوغستين Saint Augustin ولا حتى مجرد وجوده، كما أنه ينظر إلى ما سبق الانتشار الإسلامي على أنه تاريخ غريب عنه.

ثم إن هذا الفتح يعرض على الدارسين عرضا تمجيديا وجدانيا، فهو لا يُقدم باعتباره حدثا تاريخيا له ظروفه وملابساته، بل هو الفتح المبين بانتصار المسلمين على الكفار، أو قوى الخير على قوى الشر. ناهيك أن مقاومة البربر والكاهنة وجنودها ضد الاجتياح العربي يلفها الصمت أو تُعرض عرضا محتشما، حتى لكأن الأمر يتعلق بشيء مخجل.

١- الأنصاري، بنية الثقافة السياسية والسلوك السياسي العربي، في **المنتدى**، عمان، عدد ١٢٦، آذار-مارس ١٩٩٦.

أما المرحلة التالية، أي تاريخ تونس الخاص، فهي ضائعة في تاريخ الإمبراطورية الإسلامية، فلا يُعرف شيء عن خير الدين ولا عن عهد الأمان ولا عن كل حركات الإصلاح التونسية التي شهدها القرن التاسع عشر.

وقد كان يمكن أن يُعتبر هذا الوضع مجرد تعسف على الحقيقة التاريخية لا تأثير يذكر له في توازن الناشئة النفسي، لو كانت تونس مقاطعة من دولة إسلامية أو عروبية. ولمّا لم يكن الأمر كذلك، فإن الطفل يربى على روح القومية العربية الإسلامية ليعيش عند التخرج من المدرسة «واقع الوطن التونسي»، ومعالم شامخة دالة على إنجازات دول الأغالبة والفاطميين والحفصيين والبايات...، وهو ما يشكل عاملا من عوامل انفصام الشخصية.

ليس الكلام هنا لمناهضة العروبة والإسلام، بل كل ما في الأمر أنه يجب أن نتجنب التنافر بين المدرسة والمجتمع وأن نحقق الانسجام بينهما. ويوجِب ذلك على التلميذ التونسي أن يسترجع ماضيه وأن «يوطّن» تاريخه ويستعيد امتلاك مجد قرطاج وعظمة حضارة تونس خلال القرون الأولى من الميلاد، حتى وإن كانت تونس تسمى في ذلك العهد ولاية رومانية. لكنها كانت ولاية لها استقلالها الداخلي الواسع ومنجزاتها الحضارية الخاصة. فذلك أحفظ له من أن يحتقر بلاده كما يفعل ذلك بعض الشباب الذين تلقّوا تكوينا مغرقا في الإيديولوجيا. وبديهي أنه ينبغي إلى جانب ذلك ألا ننسى ما يجب أن يحظى به الإسلام واللغة العربية من مكانة متميزة في النظام التربوي – بل إن على المدرسة أن تغرس في الناشئة الوعي بالانتماء إلى الحضارة العربية والإسلامية في غير محق للشخصية التونسية.

وبيّنٌ أننا نتحدث عن تونس باعتبارها مثالا سقناه، ولكن ما قيل في شأنها يقال في شأن جميع البلدان الإسلامية، التي يقضي الواجب على كل واحد منها أن يستعيد تاريخه الخاص. أما تعليم الدين فالواجب فيه أن يستلهم هذا التوجه نفسه.

الدين

بيّنا في الفصلين السابقين كيف أنه يمكن التوفيق بين الإسلام، الذي تعاد قراءته وتأويله، وبين التصورات الحديثة للقانون والدولة. والحال أن هذا التوفيق، حتى وإن

كان لم يصل إلى مستوى البلورة النظرية ولم يُعلن عنه بوضوح، يشكل الأساس، الضمني ولكن الأكيد، الذي تقوم عليه الدول الحديثة.

ففي جميع الدول الإسلامية، ما عدا بعض دول الخليج، تُنظّم انتخابات دورية، وهذا حتى في تلك الدول ذات المنزع الإسلامي المناضل مثل إيران والسودان. وحتى إذا لم يكن لتلك الانتخابات قيمة ديموقراطية حقيقة لأنها لم تُنظَّم تنظيما نزيها وقانونيا، سواء بسبب وجود حزب واحد أو حزب مهيمن تدعمه الدولة، فإن الوجود الصوري لبرلمان ـ المفروض فيه أن يمثل الشعب ـ وهو ما يعني ضرورة أن السلطة التشريعية سُحبت رسميا وفي واقع الأمر من العلماء ليؤتمن نواب الشعب عليها، هو تغيير على غاية من الأهمية حتى لكأنه أشبه ما يكون «البيق بانق» عند الفلكيين.

إن تجاهل ذلك الأمر، إنما يدل على موقف لا مسؤول وخطير يقوم بتضليل الشباب. فالمبدأ الأساسي الجديد هو إذن مبدأ السيادة الشعبية ومبدأ بلورة القوانين بلورة حرة من قبل من انتخبهم الشعب، وهو مبدأ استقلال القانون عن الفقه. فحتى عندما يستلهم القانون من التشريع الإسلامي الكلاسيكي فإنه يفرض نفسه باعتباره قانونا وبذلك الاعتبار وحده. وعندما يكون القانون مختلفا عن الفقه فذلك يعني أن جزءا من الفقه قد أُسقط، وذلك هو الوضع بالنسبة إلى القانون الجزائي الإسلامي في أغلب البلدان العربية. فلئن بقي تعدد الزوجات ممكنا بالمغرب والجزائر، مثلا، فذلك لأن المشرّع أراد أن يكون الأمر كذلك.

وحين بادرت الدول الجديدة بوضع التشريعات فإنها في الحقيقة سلبت العلماء كل سطوتهم واستردت من المجال الديني كل ما يتصل بالعلاقات الاجتماعية. أمّا أن لا تكون للحكام الشجاعة على الاعتراف بما يفعلون وعلى التصريح عاليا بما يؤمنون به همسا، وأمّا أن يمتنعوا عن تفسير الأمر إلى شعوبهم، فذلك كله دال على ضعفهم. وليس في الإصرار على هذا الموقف إلا ما يضعفهم أكثر فأكثر، ولكن عليهم على الأقل أن لا يربكوا شبابهم بتعليمهم نقيض ما يفعلون!

فبإمكاننا أن نعلم الفقه في درس التاريخ كما يمكن أن نعلمه في درس التربية الدينية، على شرط أن تُقدم مجموع القواعد الفقهية على أنها وقائع تاريخية، وأن

تُفسر الأسباب التي من أجلها جرى التخلي عنها على النحو الذي سبق أن فصّلنا فيه القول من قبل.

أما فيما يتعلق بكل المسائل ذات الصبغة الاجتماعية أو القضائية، مثل القانون العام والقانون الخاص والقانون المدني والقانون الجزائي أو الأحوال الشخصية والعلاقات الدولية، فينبغي أن تُدَّرس فيها نظريات المفكرين المسلمين المستنيرين الذين بيّنوا، من خلال إعادة النظر في الفقه، أن الإسلام يماشي الحداثة على أحسن الوجوه، وأن ذلك التوافق بينهما هو بالنسبة إلينا من أهم رهانات عصرنا.

وبهذا التقدير وجب أن يكون لآثار رفاعة الطهطاوي ومحمد عبده وعلي عبد الرازق وطه حسين من مصر، والطاهر الحداد ومحمد الطالبي وعبد المجيد الشرفي ـــ وأمثالهم كثيرون ـــ من تونس، الصدى الواسع في النصوص المدرسية. والواجب يقضي بأن تُفسَّر نظرياتهم حتى يهتدي الشباب إلى الملاءمة بين واقعه ومثله الأعلى. فإذا ما تمت على سبيل المثال مراجعة الشريعة الإسلامية فإن كل تمييز بين الرجال والنساء أو بين المسلمين وغير المسلمين ينبغي أن يُنقد ويُستبعد.

وخلافا لذلك فإن المسائل الماورائية، وكذلك المسائل المتصلة بعلاقة المسلم بالإله (العقائد، الصلاة، الصوم، الخ...)، من الطبيعي أن نبقي على تدريس الإسلام في شأنها كما توارثناه. ومن الطبيعي أيضا أن نُعلِّم الناشئة قيم الإسلام الأساسية، قيم المحبة والتعاون والسلام، قيم المساواة والحرية على النحو الذي أدركه المؤلفون المحدثون المستنيرون.

معرفة الأنا ومعرفة الآخر

لمّا كانت اللغة مرتبطة بشكل ما بالهوية فإن مسألة مكانة اللغة العربية واللغات الأجنبية في التعليم كثيرا ما تثار بشكل انفعالي، لذلك كان من الضروري أن يكون الحوار هادئا وأن ندقق بوضوح في مسألة المكانة المتميزة التي ينبغي أن تكون للغة العربية باعتبارها اللغة الوطنية، كما يجب أن ندقق بالوضوح نفسه في مسألة المكانة الهامة التي ينبغي أن تكون للغات الأجنبية باعتبارها وسيلة رئيسية من وسائل الانفتاح على العالم.

فقليلة هي اليوم البلدان التي لا تدرَّس فيها لغتان على الأقل. وبالنسبة إلى البلدان النامية فإن هذه المسألة تمثل ضرورة حيوية لاقتحام مجال الاكتشافات العلمية والتكنولوجيا، وضرورة لا تقل حيوية تقتضيها معرفة الثقافات الأجنبية، إذ أن لغة موليير Molière ولغة شكسبير Shakespeare يجب تعليمهما، لا باعتبارهما لغتين يستمد منهما المصطلح التقني فحسب، ولكن أيضا باعتبارهما من وسائل التعرف على ثقافات وحضارات أخرى.

وباختصار فسواء تعلق الأمر بالهوية ذاتها أو بالجوانب المتصلة بها اتصالا حميما مثل الدين واللغة، فالمسألة تدور على معنى تربية الشباب تربية تؤكد شخصيته في مجرى امتداد جذوره، وتجعله في الوقت نفسه متفتحا على الآخر. فلا إفراط في الاعتداد بالنفس ولا سقوط في احتقار الذات، نقيضان يُشكِّلان مصدرين للعُقد والإحساس بالحرمان. ثم إن الشخصية المنغلقة على ذاتها ستحلم بالانتقام والعنف، في حين أن الشخصية المسحوقة ستتراوح بين الخنوع والتمرد.

وضروري ـ تحسبا من هذا التمزق ـ أن يقوى عند الناشئة الحس الثقافي العام وتتعمق معرفته بالعالم. كما أنه من الضروري أن تكون للشاب فكرة دقيقة (أقرب ما تكون إلى الحق فلا غلو فيها ولا ضعة) عن ثقافته هو وعن مجمل الثقافة الكونية.

ويجدر أن يتضمن تدريس الثقافة الفلسفية للناشئة تراثَ الفلسفة الإسلامية وأهم المدارس الفلسفية الأجنبية معا، بدءاً بالفكر اليوناني حتى المدارس المعاصرة، لكي يلم الشاب بكل المنازع الفكرية بما التأمت عليه من آراء مختلفة وحوارات خصبة.

أما ثقافته الأدبية فالواجب فيها أن تستند إلى دراسة آثار الأدباء وأعلام الأدب العربي القديم، والحديث بالخصوص، فضلا عن الآداب الأجنبية.

ويتعلم التلميذ في درس التاريخ، باعتباره مادة أساسية، تاريخ بلاده تعلما جيدا، ويلم إلماما واضحا بكبرى الحضارات والوقائع التاريخية الأساسية التي أثرت في العصور الحديثة والمعاصرة في العالم. وهكذا تحصل عنده معرفة كافية بالثورة الفرنسية العظيمة، ثورة ١٧٨٩، وبعصر الأنوار الذي سبقها، وتطور النظام البرلماني الإنجليزي لإرساء الديموقراطية.

فالواجب على التربية المدنية، وهي مادة أساسية، أن تستعيد استقلالها عن التربية الدينية[1]. والمطلوب منها أن تعوّد التلميذ على قواعد عمل الدولة الحديثة من خلال التعريف بقواعد عمل الإدارة المحلية والجهوية، والتفريق بين دوائر السُلطة وبين استقلال القضاء، والعلاقات بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية، ومعرفة مبدأ الانتخاب وآلياته، وكذلك المبدأ الأساسي القاضي بوجوب المساواة وعدم التمييز بين البشر، وخاصة بين الرجل والمرأة، وأهمّ الحريات الفردية والجماعية، وحقوق المواطن وواجباته، ولاسيما تطور الأفكار والمؤسسات خلال مختلف الحقب التاريخية وفي شتى أنحاء العالم.

وهكذا يكتشف التلميذ أن الشرعية الحق الوحيدة إنما هي شرعية الحكم النابع من الاقتراع العام، وأن تاريخ الإنسانية إنما هو، بشكل ما، تاريخ التطور من النظام التيوقراطي إلى النظام الديموقراطي. فأي نظام يَعتقد أو يزعم أنه يمتلك الحقيقة المطلقة هو نظام تسلطي بالضرورة، ولا بد بالتالي من التحول عنه إلى نظام يترك المطلق لضمير كل واحد منا، فلا يتدخل إلا فيما هو نسبي (كالخيارات الاقتصادية أو التصرف في الإدارة...) أو قل إنه لا يتدخل إلا في مجال لا تكون المعارضة فيه انفعالية، وحيث تتيسر ممارسة التعددية ويمكن التداول بطريقة سلمية، فلا مآسي ولا عنف. وعلى هذا النحو وفِّقتْ الإنسانية في ١٠ كانون الأول- ديسمبر ١٩٤٨ إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وهو وثيقة يجب أن تُقرأ وتُفسر وتُحلل في المدارس.

هذا التعليم «المباشر» لمبادئ الديموقراطية وحقوق الإنسان هو على غاية من الأهمية، غير أن التعليم «اللامباشر» لتلك المسائل نفسها لا يقل عنه أهمية، إن لم يكن أهمّ منه. ذلك أنه من الأمور الأساسية أن يخضع انتقاء النصوص التي تُعتَمد لتعليم اللغة العربية واللغات الأجنبية أو الفلسفة أو تلك المتعلقة بالوقائع التاريخية والمعطيات الجغرافية لهذا التوجه، لأنه ما من اختيار بريء مهما كانت مادة الدرس. بل إن تدريس المواد الأكثر ادعاء للحياد ليس محايدا.

١- أُنشئ بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس قسم خاص بالتربية المدنية، يحصل المتخرج منه على الأستاذية في الاختصاص، وهو شرط ضروري للترشح لتدريس هذه المادة في المدارس الإعدادية والمعاهد الثانوية.

ثم إن اختيار الصور التوضيحية في الكتب الموجهة لأطفال المدارس الابتدائية عمل له أهميته. فإذا حُلّيت بصور لبنات وبنين يلعبون معا ولأب وأم يقومان بأعمال واحدة، مهما كان سموّها أو تواضعها، فإنها ستعوّد التلميذ على فكرة تحرر المرأة والمساواة بين الجنسين، في حين أن صورة الأب المثقف والأم الجاهلة المشدودة إلى مهام مادية، تدفع بالتلميذ إلى التوهم وكأن المجتمع الذكوري الأبوي والمناهض للمرأة، هو «المجتمع الطبيعي».

وليست بيداغوجيا المساواة بين الجنسين هذه ضرورية في مستوى البرامج والكتب المدرسية فحسب، وإنما هي ضرورية أيضا في مستوى الحياة داخل المؤسسة التربوية. ومن هذه الناحية فإن الاختلاط أمر أساسي. وأغلب المدارس في العالم العربي اليوم إما مخصصة للذكور وإما مخصصة للبنات، وقد آن الأوان لوضع حد لهذا الفصل الجنسي حتى نقضي على كل مركّب نقص أو مركّب تفوّق ناتج عن الجنس، ونهيئ الأرضية الملائمة لنشوء علاقات أسلم وأقرب إلى طبيعة الأشياء بين البنات والبنين اليوم، وبين النساء والرجال غدا.

ولا ينبغي أن يذهب بنا التفكير إلى توهم ضرورة تحويل المؤسسة التربوية إلى مدرسة إيديولوجية لغسل الأدمغة، بل إن الواجب يقضي بعكس ذلك تماما. ذلك أنه إذا ما عملنا على تشجيع انتشار مُثُل الحرية والمساواة ومبادئ الديموقراطية وحقوق الإنسان، وهي مُثُل ومبادئ ليس ثمة اليوم بلد ينكرها صراحة أو يتجاسر على رفضها، فإن واجب المدرسة أن تعلّم كل النظريات وكل المذاهب. ومن فضائل هذا التنوع الفكري أنه يعلم الناشئة نسبية الرؤى، ويعينها على اكتساب الفكر النقدي، ويهيئ لكل واحد منا أسباب نحت شخصيته. والمفروض أن يخضع تدريس العلوم لهذه الروح نفسها.

المنهجية العلمية

يحسن بنا بدءاً تقديم بعض الملاحظات المتعلقة بمناهج تدريس العلوم وروحها. فهناك أولا ميل شديد إلى تدريس القوانين العلمية وكأنما هي حقائق مطلقة لا نقاش فيها، أو كأنما هي حقائق يكفي فيها تعلم تطبيقها، ويذهب بالبعض الظن إلى أنهم

بذلك يغرسون في الناشئة الروح العلمية والحس النقدي. في حين أن الأمر يؤول أحيانا إلى عكس ما ذهب إليه الظن، لأن من اقتصر على تعلّم محتوى المبرهنات الرياضية ومحتوى القوانين الطبيعية وعلى تطبيقها إنما يكتسب ضربا من المهارة الفنية، ولكنه يكون أميل إلى التعود على الطاعة منه إلى التدرب على استعمال العقل، لأن أخصب ما في هذا المقام إنما هي المنهجية العلمية نفسها (لا نتيجة العلم في ذاتها). لذلك كان من المفيد أن يتلقى المتعلم بعض المعطيات المتعلقة بتاريخ العلوم حتى يكتشف أن العلماء، وهم كبار الباحثين، إنما تقدموا في أبحاثهم بالاجتهاد والمساءلة والشك، وأن الحقائق العلمية كثيرا ما تكون مؤقتة وفي حاجة إلى الاكتمال والتعديل.

وليس في هذه المنهجية ما يدعو إلى الطعن في الحقيقة العلمية أو رفضها على نحو ما تفعله بعض الذهنيات المحافظة، بل كل ما في الأمر أن تؤخذ الحقيقة العلمية مأخذ الأمر النسبي. فقوانين العلم الميكانيكي، كما حددها إسحاق نيوتن Newton، كانت إلى جانب اكتشافات أخرى كثيرة أساس التطور الرائع الذي حققته الإنسانية خلال القرنين الماضيين. غير أن ذلك لا ينفي أن أينشتاين A. Einstein قد أعاد النظر فيها في أوائل هذا القرن، ولم يكن ذلك بأن بيّن أنها قوانين خاطئة وإنما بأن برهن على أن مجال تطبيقها محدود، وأن فهم بعض الظواهر الكونية يستدعي استخدام قوانين أخرى، هي قوانين النسبية العامة.

وعلى هذا الأساس فإن المنهجية العلمية الحقة هي التي ترتكز على معارف متينة، تسندها روح معينة هي حب البحث المتواصل أو قل الشك الخلاق، وتلك هي الروح العلمية الحق والروح النقدية الحق. ولا يمكن اكتسابها بمجرد تعلم الرياضيات أو بدرس الفيزياء درسا أصبح صوريا محضا، ناهيك أن تلاميذ التعليم الثانوي وطلبة التعليم العالي أصبحوا أكثر انشغالا بحل المعادلات الرياضية منهم بإدراك الظواهر الفيزيائية موضوع تلك المعادلات. وهكذا فإنهم ينتهون إلى نسيان الواقع الذي هو مادة التفسير الرياضي. فالتجريد حين يتجاوز حدا ما يصبح أمرا غير طبيعي، ذلك أن الفيزياء إنما هي ــ كما يدل عليها اسمها ــ علم الواقع الطبيعي.

وبهذا التقدير فإن إصلاحا جيدا للنظام التربوي لا ينبغي أن يستهدف إعادة تأسيس برامج المواد الأدبية والإنسانية والاجتماعية فحسب، وإنما أيضا تغيير مناهج تعليم «العلوم الصحيحة» تغييرا يمكّن الناشئة فعلا من فهم الظواهر الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية.

وإضافة إلى ذلك كله، فإن الواجب في تدريس هذه العلوم أن يكون شاملا بحيث لا تُستثنى منه مسائل تُعتبر «محرجة» لأنها على غاية في الحساسية، من ذلك نظرية «الانفجار الكبير» الذي يمثل الدقيقة الأولى في تاريخ الكون، وهي النظرية التي يسميها الفلكيون «البينغ بانغ»، أو نظرية تطور الأنواع حتى ظهور النوع الإنساني. فجميع هذه النظريات ينبغي أن تُدرّس رغم أنها تعتبر أحيانا من المحرمات.

وليس هذا المنهج في تدريس العلوم مما يعجب الأصوليين إذ هم يقبلون دون تلكؤ على التجريدات الرياضية وتطبيقاتها التقنية، وهم لا يرفضون الدواء الشافي (وأنى لهم ذلك؟)، ولا الطائرة التي تقلهم، أو الحاسوب الذي ييسر عليهم حساباتهم، ولكنهم يرفضون المنهج العلمي الذي مكّن من تلك الاختراعات. ثم إنهم يرحبون باليقين الرياضي ولكنهم يرفضون الفكر المرهف الذي هو أساس العلوم الاجتماعية والإنسانية.

فالأصوليون يسلّمون مثلا بأنه وجد في الإسلام منذ ثلاثة عشر قرنا تشريع يقضي بقطع يد السارق، وهذه القاعدة تؤخذ عندهم مأخذ اليقين القاضي بأن ٢ + ٢ = ٤. فإذا قلتَ إن تلك القاعدة كانت وضِعت تبعا لظروف تاريخية معينة، فهي بالتالي قابلة للمراجعة اليوم، أثرتَ شكاً يُحرجهم، واتَّبعتَ منهجا يستنفر غضبهم، وأبنتَ عن حس مرهف بالفوارق يناقض بُناهم الذهنية الصلبة المغلقة.

وفي خصوص علاقة الأصولية الإسلامية بالعلوم نشير إلى أن «سڤرين لبط» Séverine Labat نشرت مؤخرا دراسة قيمة وجيدة التوثيق تتعلق بالإسلاميين الجزائريين يمكن أن نعنونها بما يلي: «علم تشريح الأصولية وفيزيولوجيتها»[1]، حيث تُبيّن الوقائع التي سجلتها هذه الدراسة أن كبار قادة «الجبهة الإسلامية للإنقاذ»

١- انظر: Séverine Labat, *L'islamisme algérien*, Paris, Seuil, 1995.

ومؤسسيها تلقوا التعليم الابتدائي والثانوي في كتاتيب أو في مدارس «العلماء»، أي في مؤسسات تربوية تقليدية[١]، وهو ما يقوم شاهدا على قيام علاقة مباشرة بين التكوين الذي يتلقاه الطفل وسلوك الكهل فيما بعد.

ثم إن تلك الدراسة وصَفت مسار كل واحد من الأعضاء الخمسة عشر لأول مجلس شورى للجبهة، وهي الهيئة القيادية، ودققت اختصاصاتهم، فتوزعوا على النحو التالي: خمسة تجار، ثلاثة أساتذة تربية دينية، ثلاثة مهندسين، أستاذا علوم، أستاذ رياضيات ومعلم ابتدائي واحد[٢]، وهذا يعني أن تكوينهم كان إمّا بسيطا وإمّا دينيا وإمّا علميا. وبالنسبة إلى أصحاب التكوين العلمي، فالأكيد أن الأمر يتعلق بتخصص مبكر حرم صاحبه من الحصول على ثقافة عامة، وقصره على تعلّم تقنية استعمال آلة ما، مما لا يدل لا على فكر متفتح ولا روح علمي حقيقي.

ولتفادي هذه النقائص يجب ألا يكون التخصص في التعليم الثانوي إلا في آخره، أي مدة سنتين قبل البكالوريا، حتى يكون هناك متسع من الوقت يكتسب فيه التلميذ الحد الأدنى من الزاد الثقافي الضروري الذي يؤهل مختصي الغد، مهندسين وأطباء وعلماء، للإلمام بتطور المعرفة خلال القرون الأخيرة، وبأهم الأحداث السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والاطلاع على الخصومات الفكرية الكبرى التي طبعت القرنين الأخيرين وأثرّت بالتالي في مجريات الشؤون المعاصرة.

وينبغي لمساعي الانفتاح على الأفكار والوقائع أن تتواصل لصالح الموجهين إلى الاختصاصات العلمية والتكنولوجية، ولهذه الغاية لا ينبغي أن يكون التخصص في أواخر التعليم الثانوي سببا في إلغاء التعليم الهادف إلى التكوين الثقافي العام والتكوين اللغوي حتى البكالوريا.

ذلك استنتاج يفرض نفسه خاصة على بلدان العالم الثالث، حيث لا تقوم العائلة ولا الوسط الاجتماعي بدورهما على نحو مرضٍ لملء الفراغ الذي تتركه المدرسة في مجال الثقافة العامة.

١- المرجع المذكور أعلاه، ص ١٢٦.

٢- المرجع نفسه، ص ١٣٨.

الكم والكيف

قد يكون الوضع الأفضل هو أن تُستَكمل مرحلة التعليم الأساسي الإلزامي بتعليم ثانوي يكون مفتوحا لكل الراغبين فيه، أي الأغلبية الغالبة من الشباب. غير أن ذلك لا يمثل أحسن الاختيارات في كل الظروف، لأنه إذا لم تتوفر للجماعة الوطنية الوسائل المالية والإطارات الضرورية لتأمين تعليم جيد لجميع الشبان، فإن التضحية بالكيف تكون أخطر من محاولة النزول عند حكم المقتضيات الكمية، وهو ما تشهد له وقائع عديدة.

وأول هذه الشواهد أن نقلة كمية كبيرة في التعليم الثانوي ستقترن لا محالة بنقلة مماثلة في التعليم العالي، فإذا ما أقدمنا عليها من اليوم نكون قد أقدمنا عليها بدون أن تتوفر لنا الإطارات اللازمة لذلك، وهو ما سيلزمنا بتكليف إطارات غير مؤهلة التأهيل الكافي لأداء الدروس، وبالاكتفاء بمعدات تقنية وتجهيزات مخبرية محدودة أو لا تكاد تذكر، وبالعدول عن التأطير الثقافي للتلاميذ والطلبة. وباختصار، إن ذلك سيؤدي بالبلدان المحدودة الإمكانات إلى زيادة كبيرة في عدد الشباب الذي يحمل الشهادات، ولكنه يفتقر إلى الكفاءة والثقافة العامة، التي من المفروض في تلك الشهادات أن تتضمنها.

ثم إن تدنّي المستوى العام بالتعليم الثانوي تنجم عنه حتمية تدني المستوى العام بالتعليم العالي، فيؤثر ضعف هذا في ذاك وهكذا دواليك. وهو ما حصل فعلا في الكثير من البلدان العربية الإسلامية خلال العقود الأخيرة.

فإذا ما قيل إن توسيع القاعدة ضرورة لتكوين النخبة، قلنا إن وجود قاعدة صلبة هو الأمر الضروري لتكوين النخبة، أي أن المسألة تقتضي وجود قاعدة عريضة ما أمكن، ولكن بشرط أن تكون بالخصوص متينة. فتكوين النخبة هدف أساسي، لأن شعبا لا نخبة له هو شعب لا قادة ولا مستقبل له. علما بأن لفظ النخبة نستخدمه هنا بأوسع معانيه، ليشمل المفكرين في الإنسانيات والعلوم والمقتدرين على الابتكار والتصرف الرشيد الناجع.

وأخيرا فإن منح الشهادات عن غير استحقاق تنتج عنه آثار سيئة على الفرد

والمجتمع. فأما الفرد فإن الشهادة توهمه بامتلاك كفاءة لم يكتسبها، والوعي بعد الوهم مؤلم إذ سيكون المعني بالأمر أشقى من ذلك الريفي الأمي الذي لم تراوده قط أحلام لا تتحقق. وأما بالنسبة إلى المجتمع، فإن الأمر أكبر خطرا، لأن من يحس بالحرمان لا يحسن الاندماج في وسطه الاجتماعي، وبالتالي فإن المحرومين تساورهم حالة سخط دائم، مما يغريهم بالقيام بأعمال من شأنها أن تقلقل البلاد وتعوق مسيرتها نحو التقدم. ثم إنهم سيكونون ميّالين إلى أن يتغذوا بالأوهام وإلى قبول أكثر الأفكار رجعية ونشرها.

إن أمية الريفي شر لا بد من مقاومته، ومقاومته متيسرة نسبيا، إذ تكفي لبلوغ ذلك دروس ليلية في تعليم القراءة والكتابة، تعقبها دروس في أوليات فنون الفلاحة العصرية أو الصناعة. والأميون الريفيون يُقبِلون على ذلك عن طواعية، تدفعهم الرغبة في التعلم لأنهم يعرفون أنهم يجهلون ولأنهم يتألمون من وضعهم ذاك بتواضع الجاهل «البسيط». في حين أن الأمر أعقد من ذلك بما لا يقدّر حين تتعلق المسألة «بجاهل مضاعف»، لأنه يجهل ــ وهو حامل شهادة لا قيمة لها ــ أنه جاهل.

إن الثقافة السيئة أشد خطرا بما لا يقدر من الجهل، لأن الجهلة متواضعون، ولأنهم ولئن كانوا أصحاب حاجات مشروعة فإنهم ليسوا من أصحاب الادعاءات الخرقاء. أما أصحاب الثقافة الرديئة فهم يعتقدون أنهم يعرفون كل شيء، وإذا ما تكاثرت أعدادهم ذهب بهم الظن إلى أن لهم الحق في أن يسودوا كل شيء. وفي البلدان «المتأخرة»، أي النامية كما يقال، يرتكز أصحاب الثقافة الرديئة ــ عندما يتمردون ــ على دوافع أساسها الجهل، وتمردهم يزيد ذلك التخلف استفحالا.

إن تجربة الأفران العالية الشعبية التي أجراها ماو تسي تونغ في الصين في الخمسينات، حيث دُعي الريفيون للقيام بأعمال الفنيين والمهندسين، كانت ورطة لا حد لها؛ كما كانت الثورة الثقافية فيما بعد أمرا أشنع، إذ استثير الحرس الأحمر، وهو من المراهقين الذين عُبِّئوا حماسا لقمع الجامعيين والمهندسين والتقنيين أو إرسالهم في أحسن الحالات للعمل في الحقول. لقد كان ذلك ظلما كبيرا انضافت إليه نكبة اقتصادية واجتماعية وثقافية.

كذلك فإن الثورة الإيرانية بدورها كان على رأسها قادة من الملالي (Mollahs)، لهم إلمام بكل ما يخص الإسلام التقليدي، ولاسيما كل ما يتعلق بحياة علي رابع الخلفاء الراشدين، حتى أدق الدقائق، بصرف النظر عما إذا كانت حقيقية أم خيالية، ولكنهم كانوا يجهلون كل شيء غير هذا. بل الأنكى أن البعض منهم تناهى إلى سمعه أن شخصا يدعى روسو Rousseau تحدث عن العقد الاجتماعي، وأن أحدهم ويدعى مونتسكيو Montesquieu ادعى أنه لا بد من الفصل بين السلطات، فانبرى يرد بيسر لا مزيد عليه على «هذه النظريات الملحدة التي ابتدعها الشيطان الأكبر وهو الغرب»[١].

وقد كانت النتيجة في كلتا التجربتين إذلال للمثقفين وهجرة للكفاءات وتقهقر نحو المزيد من التخلف. فأما نظرية الأفران العالية الشعبية فلم تُعمّر طويلا لأنها وجَدت، من حيث هي نظرية إنسانية، من يقاومها من الناس. أما الثورة الإيرانية فهي متواصلة حتى وإن بدت عليها علامات التعقل، فمقاومتها أعسر بكثير لأنها تأسست على الدين.

ولهذه الأسباب كلها كان الأحسن تأمين مستوى تعليمي راق ببرامج متينة وامتحانات جادة في الابتدائي والثانوي.

وإلى جانب ذلك فإنه من الواجب تخصيص حيّز لا بأس به للتنشيط الثقافي في كل مؤسسة من الابتدائي حتى العالي، وذلك بإنشاء نواد للمسرح والسينما والرسم الفني والرقص...، حتى يُمكّن التلاميذ والطلبة من الترفيه عن النفس وتوسيع الأفق الثقافي.

ومن ناحية أخرى، فإن إصلاح التعليم إصلاحا طموحا، على النحو الذي بيّناه هنا، يفترض تجنيد المربين لإنجاحه. فقد استطاع المعلمون بفرنسا، في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، التأثير على الرأي العام الفرنسي وتحويله رأسا على عقب. إذ كان الشعب الفرنسي مَلكيا في أغلبيته الواسعة وأصبح جمهوريا بشبه الإجماع في ظرف جيل واحد. لا ننسَ أن انتخابات البرلمان سنة

١- ما نقول هنا يصح على أغلب القادة الإيرانيين والعلماء السنيين، ولكنه لا يستبعد وجود استثناءات بدأت في الأيام الأخيرة تصبح ذات بال، فإذا ما تكاثرت فإنها ستغير بعض معطيات هذه المسألة.

١٨٧٠، إثر سقوط الإمبراطورية الفرنسية الثانية، أنتجت أغلبية مَلَكية، ولم تتمكن هذه الأغلبية من فرض النظام الملكي لأنها كانت منقسمة إلى شقين، كان كل واحد منهما مواليا لأحد فرعي عائلة بوربون Bourbon، التي كانت مالكة قبل ذلك بعقود، وعندما عجز كل شق عن فرض رأيه تم الاتفاق على إرساء نظام جمهوري بصفة مؤقتة في انتظار حصول التفاهم بين الشقين أو تغلب أحدهما على الآخر. ولم يُتخذ القرار المؤقت بإرساء النظام الجمهوري إلا بأغلبية صوت واحد. تم ذلك سنة ١٨٧٥، وبعد ثلاثين سنة من ذلك الحدث أي في سنة ١٩٠٥ صدر القانون الشهير بالتفريق بين الدين والدولة، وأصبح النظام الجمهوري يتمتع بشعبية عريضة. كل هذا التطور وقع في جيل واحد بفضل تجند المعلمين في خدمة الفكرة الجمهورية والنظرية الديموقراطية وغرسها في عقول الأطفال، أي إن سياسة التعليم وتعميمه وتجنيد معلمين مؤمنين بأهمية مهمتهم هي التي أدت إلى انتصار الآراء الجمهورية والديموقراطية. وقد حققت المدرسة الفرنسية هذا التغيير الجذري في الرأي العام بفضل لُحمة الهيئة التربوية ووضوح اختياراتها المذهبية وعقليتها المناضلة[١]، وبفضل ما كان يحدوها من قناعة هي عندها بمثابة اليقين: أن المدرسة وحدها هي التي تجعل المساواة ممكنة وتُمكّن أفضل الخريجين من الارتقاء إلى أسمى الوظائف بصرف النظر عن أصلهم الاجتماعي.

أما في البلدان العربية الإسلامية فإن المربين لا تجمعهم اللحمة نفسها ولا التكوين نفسه. فهيئة التدريس بالابتدائي والثانوي قادرة ــ بحكم تباين توجهاتها المذهبية وما يلفها أحيانا من لبس ــ على الغث كما هي قادرة على السمين. وباعتبار أنها هيئة تتنازعها قوى مختلفة فإن التيار الذي يشعر أن السلطة تدعمه يكون قادرا على فرض سياسته.

إن إصلاحا جذريا للنظام التربوي يمكنه أن ينجح إذا شعر المربون أن السياسة التربوية الجديدة ذات اختيارات واضحة، وأنها تُعبّر عن إرادة الدولة بكل

١- انظر:

J. Ozouf et M Ozouf, *La République des instituteurs*, Gallimard-Seuil, Paris, 1992. Voir aussi J. Ozouf: *Nous les maîtres d'écoles*, Folio-Histoire, Paris, 1993.

مستوياتها، ولاسيما مستواها الأرقى. وعندها يمكن للدولة أن تأتمن المدرسة على المساهمة الفاعلة في تحديث المجتمع، أو قل إنه بإمكان الدولة عندها أن تُحمِّل المدرسة رسالة سياسية من أخطر ما تكون الرسالات، علما بأن لفظ سياسة يؤخذ هنا بأنبل معانيه. ومن هنا كانت الضرورة الملحّة إلى أن تختار الدول تحديث المجتمعات بواسطة المدرسة وأن تلتزم بذلك الاختيار بقوة وصراحة، وأن تطبقه بيقظة لا مزيد عليها، وحزم ما بعده حزم، ودون أي شكل من أشكال التردد.

تلك هي الخطوط العامة التي تم وفقا لها إصلاح النظام التربوي في تونس على معنى مقتضيات قانون ٢٩ تموز-جون ١٩٩١[١].

وأخيرا فإن إصلاح السياسة التربوية بالنسبة إلى مجموع البلدان العربية والإسلامية لا يقل أهمية عن إصلاح السياسة الثقافية. فنحن في حاجة إلى تطوير ثقافتنا، وفي الوقت نفسه إلى الانفتاح على ثقافة الآخرين، وتلك مهمة المثقفين وكل المبدعين. غير أنه لمّا كانت الدولة في أغلب البلدان الإسلامية تسيطر بشكل واسع على وسائل الإعلام فإن تلك المهمة تلزم الحكومات أيضا.

لقد ظل تاريخ الإسلام حتى يوم الناس هذا تاريخا مُحرَّفا تحريفا كبيرا في اتجاه تغليفه بالمثالية والتقديس. وقد كانت لهذه الظاهرة آثار سيئة كثيرة، وليس من شأن ما يبث اليوم من مسلسلات تلفزيونية وبرامج رمضانية، عبر أجهزة إعلام هي في أغلبها أجهزة دولة، أن يغيّر من ذلك المنزع التحريفي شيئا. بل إن تلك المسلسلات والبرامج تعمق تلك النظرة المثالية التقديسية بدل أن تنشر القراءة النقدية. والحال أنه أصبح اليوم من البيّن أن السياسة التي تسعى إلى انتحال المنزع الإسلامي صداً للأصوليين الإسلاميين، إنما هي سياسة خَدَمتهم وتخدمهم على الدوام.

إن الواجب في السياسة الثقافية أن تكون موجهة إلى خدمة حرية الإبداع وإلى العمل على المزيد من تشجيع المبدعين والمزيد من التفتح على الثقافة الكونية.

١- أُدخل تنقيح شكلي على هذا القانون سنة ٢٠٠٢.



الخاتمة

درسنا آيات قرآنية ومنتخبات من السنة النبوية، وهي كلها تدل في بداهة على أن الإسلام دين وليس سياسة، وعلى أنه مسألة ضمير لا إلزام، وهو عمل قوامه الإيمان لا القوة.

كما رصدنا وقائع تاريخية عديدة وأساسية تدل في جلاء على أن الإمبراطورية الإسلامية، منذ نشأتها على يدي أبي بكر حتى اضمحلالها سنة ١٩٢٤ على يدي أتاتورك، كانت بالأساس شأنا دنيويا لا دينيا.

ثم استعرضنا النظريات التي تبلورت على أيدي قاسم أمين والطاهر الحداد وعلي عبد الرازق، الذين انتفعوا بأفكار قال بها المعتزلة وابن رشد والعقلانيون عامة. وبيّنا كيف أن تلك النظريات يمكن أن تُعِدّ مسلمي بداية الألفية الثالثة لكي يعيشوا في سلام ــ سلام الضمير وسلام المجتمع وسلام السياسة ــ وفي وفاق تام بين الدين والحداثة في شموليتها ووضوح الوعي بها.

إن الإشكال المأسوي الخطير الذي تعيشه مجتمعاتنا يتمثل في أن تلك العناصر والنظريات ظلت مع الأسف تشكو من التهجم عليها، ومن الاعتداء وانعدام النصير في وقت واحد، بدل أن تكون قاعدة لوفاق اجتماعي وسياسي، وأن تكون مادة لتعليم منهجي، وموضوعا لخطاب سياسي متناسق. بل حتى عندما يتهجم عليها الإسلاميون فإنها لا تجد نصيرا لها لا من الحكومات، لأن أغلبها هش تنقصه الشرعية الديموقراطية، ولا من المثقفين والديموقراطيين الذين حُرِموا من حرية القول وحرية الفعل. وهكذا ظل المؤمنون عندنا حيارى، وبقيت الشعوب منذ الاستقلال لا تعرف أية وجهة تتجه.

إن الحكام الذين يعيشون الحداثة ويعلّمون التقليد إنما يحافظون على توازن لا دوام له، ويتعهدون نظاما لا مجال للاستمرار فيه. وهم بذلك يزرعون أسباب الانفجار في صلب مورّثات المجتمع. ولا يمكن لبعض مظاهر التحسن الاقتصادي

والاجتماعي، إذا وجِدت، أن تكون أكثر من مسكّنات تؤخر المواعيد ولكنها لا تستأصل الداء.

غير أنه بالإمكان أن تكون تلك التحسينات منطلقا لتغيير وجهة الاختيار السياسي والتحول في اتجاه تربية الناشئة على مقتضى روح الأزمنة الحديثة. ولا يمكن لهذا التوازن الجديد أن يستتبّ ما لم تعمل الحكومات على ذلك. وستبقى في ظل غياب هذا الاختيار مكرهة على الغش في الانتخابات، وعلى منع المعارضة، وسجن الغاضبين، وتعذيب المتمردين، وسيبقى مناضلو حقوق الإنسان ممزقين، في الظروف النادرة التي يستطيعون فيها الكلام، بين واجب فضح الخطر الذي يمثله الأصوليون غداً من ناحية، وواجب فضح المس بحقوق الإنسان من ناحية أخرى.

ويوم تفصل السياسة والدين فصلا واضحا، ويوم نعلّم أبناءنا أسس ذلك الفصل، يستتب السلام والوفاق بين الأفراد كما بين الشعوب.

رابطة العقلانيين العرب

تسعى إلى نشر الفكر العقلاني النقدي الجذري،
وهي ترحب بأن تنشر ما لا يجد طريقه إلى النشر بسبب جرأته الفكرية

arabrationalists@yahoo.fr

إصدارات الرابطة

١. **فلينزع الحجاب**، تأليف شاهدورت تجاڤان، ترجمة فاطمة بلحسن. دار بترا، دمشق ٢٠٠٥.

٢. **المرض بالغرب: التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي**، تأليف جورج طرابيشي. دار بترا، دمشق ٢٠٠٥.

٣. **ازدواجية العقل: دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي**، تأليف جورج طرابيشي. دار بترا، دمشق ٢٠٠٥.

٤. **فلسفة الأنوار**، تأليف ج. فولغين، ترجمة هنرييت عبودي. دار الطليعة، ٢٠٠٥.

٥. **حرية الاعتقاد الديني**، إعداد وتصنيف محمد كامل الخطيب. دار بترا، دمشق ٢٠٠٥.

٦. **نقد الثوابت: آراء في العنف والتمييز والمصادرة**، تأليف رجاء بن سلامة. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٥.

٧. **مواقف من أجل التنوير**، تأليف محمد الحداد. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٥.

٨. **يوسف القرضاوي بين التسامح والإرهاب**، تأليف عبد الرزاق عيد. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٥.

٩. **٢٣ عاما: دراسة في الممارسة النبوية المحمدية**، تأليف علي الدشتي، ترجمة ثائر ديب، الطبعة الثانية. دار بترا، دمشق ٢٠٠٦.

١٠. **معضلة الأصولية الإسلامية**، تأليف هاشم صالح. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٦.

١١. **علم نفس الجماهير**، تأليف سيغموند فرويد، ترجمة وتعليق جورج طرابيشي. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٦.

١٢. **أسرار التوراة**، تأليف روجيه الصبّاح، ترجمة صالح بشير. دار بترا، دمشق ٢٠٠٦.

١٣. **الإسلام: نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح**، تأليف محمد الحداد. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٦.

١٤. **هرطقات: عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية**، تأليف جورج طرابيشي. دار الساقي، بيروت ٢٠٠٦.

١٥. **العلمانية على محك الأصوليات اليهودية والمسيحية والإسلامية**، تأليف كارولين فوريست وفياميتا فينر، ترجمة غازي أبو عقل. دار بترا، دمشق ٢٠٠٦.

١٦. **عمانويل كانط: الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص**، تأليف محمد المزوغي. دار الساقي، بيروت ٢٠٠٧.

١٧. **الانسداد التاريخي: لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟** تأليف هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٧.

١٨. **إمامة النساء**، تأليف جمال البنا. دار بترا، دمشق ٢٠٠٧.

١٩. **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، تأليف هاشم صالح. دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية ٢٠٠٧.

٢٠. **هدم الهدم: كشف القفا للأب السياسي والثقافي والتراثي**، تأليف عبد الرزاق عيد. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٧.

٢١. **الإسلام والحرية**، تأليف محمد الشرفي. دار بترا، دمشق ٢٠٠٧.

«الإسلام واحداً ومتعدداً»

سلسلة دراسات يشرف عليها د. عبد المجيد الشرفي

صدر منها إلى الآن عن دار الطليعة ببيروت:

٢٢. **الإسلام الخارجي**، تأليف ناجية الوريمّي بوعجيلة.

٢٣. **إسلام المتكلمين**، تأليف محمد بوهلال.

٢٤. **الإسلام السني**، تأليف بسام الجمل.

٢٥. **الإسلام الشعبي**، تأليف زهية جويرو.

٢٦. **الإسلام الحركي، بحث في أدبيات الأحزاب والحركات الإسلامية**، تأليف عبد الرحيم بوهاها.

٢٧. **إسلام الفلاسفة**، تأليف منجي لسود.

٢٨. **الإسلام في المدينة**، تأليف بلقيس الرزيقي.

٢٩. **الإسلام «الأسود» جنوب الصّحراء الكبرى**، تأليف محمد شقرون.

٣٠. **الإسلام الآسيوي**، تأليف آمال قرامي.

٣١. **إسلام الفقهاء**، تأليف نادر الحمامي.

٣٢. **إسلام المتصوفة**، تأليف محمد بن الطيب.

٣٣. **إسلام المجددين**، تأليف محمد حمزة.

٣٤. **الإسلام العربي**، تأليف عبد الله خلايفي.

٣٥. **إسلام عصور الانحطاط**، تأليف هالة الورتاني وعبد الباسط قمودي.

٣٦. **إسلام الأكراد**، تأليف تهامي العبدولي.

إصدارات الرابطة تحت اسم
المؤسسة العربية للتحديث الفكري

٣٧. **أعلام النبوة: الرد على الملحد أبي بكر الرازي**، تأليف أبو حاتم الرازي. دار الساقي، بيروت ٢٠٠٣.

٣٨. **في الائتلاف والاختلاف - ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم**، تأليف ناجية الوريمي بوعجيلة. دار المدى، دمشق ٢٠٠٤.

٣٩. **ما الثورة الدينية؟ الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة**، تأليف داريوش شايغان، ترجمة محمد الرحموني. دار الساقي، بيروت ٢٠٠٤.

٤٠. **الحداثة والحداثة العربية**. دار بترا، دمشق ٢٠٠٤.

٤١. **النهضة وصراع البقاء**، تأليف إبراهيم بدران. المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.

٤٢. **الحرب المقدسة: الجهاد، الحرب الصليبية - العنف والدين في المسيحية والإسلام**، تأليف جان فلوري، ترجمة غسان مايو. دار المدى، بيروت ٢٠٠٥.

٤٣. **أسباب النزول**، تأليف بسام الجمل، المركز الثقافي العربي. بيروت ٢٠٠٥.

٤٤. **الإنسان نشوؤه وارتقاؤه**، تأليف جان شالين، ترجمة الصادق قسومة. دار بترا، دمشق ٢٠٠٥.

٤٥. **الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث**، تأليف محمد حمزة. المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.

٤٦. **السنة: أصلاً من أصول الفقه**، تأليف حمادي ذويب. المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.

٤٧. **العلمانية**، تأليف غي هارشير، ترجمة رشا الصباغ. دار المدى، دمشق ٢٠٠٥.

٤٨. **الكنيسة والعلم: تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي**، الجزء١، تأليف جورج مينوا، ترجمة موريس جلال. دار الأهالي، دمشق ٢٠٠٥.

٤٩. **محاكم التفتيش**، تأليف غي وجون تستاس، ترجمة ميساء السيوفي. دار الأهالي، دمشق ٢٠٠٥.

٥٠. **ما هي العلمانية؟**، تأليف هنري بينا-رويث، ترجمة ريم منصور الأطرش. دار الأهالي، دمشق ٢٠٠٥.

٥١. **الفكر الحر**، تأليف أندريه ناتاف، ترجمة رندة بعث. دار المدى، دمشق ٢٠٠٥.